بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله من شرح الحكمة اسم كما ان النفس الآلة الى آخره أقول الاشكال مصدر والمصدر قد يطلق ويراد بها معانيها النسبية المصدرية وقد يطلق ويراد بها الحاصل بالمصدر مثلا الضرب قد يطلق ويراد به المعنى الحدثي وقد يطلق ويراد به المعنى الحاصل بالمصدر وقد يطلق ويراد به الالم الحاصل منه والحكمة ايضا هو مصدر في الاصل قد يطلق ويراد به المعنى الحدثي وقد يطلق ويراد به المعنى الآخر كالصور العلمية فان اريد تعريف الحكمة بالمعنى الاول ينبغي حمل الاشكال ايضا على معناه الحدثي وان اريد المعنى الثاني فينبغي حمل الاشكال ايضا على ما يوافقه فيراد بالاشكال ما يستكمل به وهو العلم باحوال الموجودات على ما هي عليه وعنه ما قررنا ظهر ان ما ذكره قدس سره

هذا التعريف يدل ان علم الحكمة علم لا نفس الحكمة يقتضي انه حمل الاستكمال لا على معنى ما يستكمل به بل على معناه المصدري والحكمة على معنى العلم وهو شايع فاعترض والحق ان يحمل الحكمة على معنى العلم والاستكمال على معنى ما يستكمل به من الصور العلمية او يحمل الحكمة على معنى الملكة والاستكمال بمعنى ما يستكمل به حتى يمكن حمله عليه على ما لا يخفى او يحمل كل منهما على الاصول والقواعد اما حمل الحكمة عليها فهو واما حمل الاستكمال عليه فبان يقال صح ان تلك الاصول والقواعد التي يحصل لها النفس تستكمل النفس فصح حمل الحكمة على معانيها الثلثة فصار الكلام موافقا لما تقرر ان اسماء العلوم المدونة ما يصح اطلاقها على الاصول والقواعد وعلى الملكة وعلى التصديق بتلك القواعد قدس سره تحصيل ما عليه الوجود في نفسه اي ذلك الاستكمال يحصل بتحصيل احوال كانت على تلك الاحوال الاشياء في نفس الامر وبتحصيل احوال كان على تلك الاحوال ... على هذه الاحوال كان ينبغي لنا ان نعمل وان لا نعمل ويكون [illegible] فيه راجع الى الاشياء

[illegible]

ان ما كان واجبا على الانسان فعله او تركه من الافعال المعيشيه
والذميمه فالحكيم من كان عالما بما ينبغى ان يعلم وعاملا لما ينبغى ان
يعمل وتاركا لما ينبغى ان يترك وبصيرته تلك مشابها للمعقول
التى كمالاتها العلميه والعمليه حاصل لها بالفعل ويستعد به لتلك
للسعاده القصوى الاخرويه التى هى البهجه والسعاده الروحانيه
الباقيه بعد فناء البدن وقوله بحسب الطاقه البشريه يفيد فوائد
احدها انه لا يلزم معرفته جميع الاحوال وثانيها انه لا يلزم معرفه
احوال جميع الموجودات وثالثها انه لا يلزم تحصيل جميع ما يجب ان
يعلم اولا ثم يعمل ورابعها انه لا يلزم مرتبه البالغه من العلم
على اليقين على مذهب من جوز الشده والضعف فى اليقين
وخامسها ان مطابقتها لنفس الامر لا يلزم فى الواقع بل يكفى
ان يكون مطابقا لما يجب ظاهر الشخص وبذل جهده فيه فلا يخرج
بمخالفه الواقع فى مسئله كونه حكيما وعند اعتبار المطابقه فى الواقع
كان يخرج اطلاق الحكم عليه على سبيل التوسع والمتواضع المراد

بالطاقه

بالطاقه البشريه اما طاقه النوع او طاقه ذلك الشخص او طاقه
اوساط الناس والاخير اظهر ولا يخفى توجيه الاولين وفى
قوله ان تعلقت بالامور التى الينا ان نعلمها فائده وهى انه متناول
للمذهبين فى موضوع الحكمه العمليه حيث اختلفوا ان موضوعه النفس
الان نبتنى على ما ذهب اليه ارباب التحقيق او الافعال والاعمال
على ما ذهب غيرهم فيكون اولى مما يختص بواحد منهما كالثانى على ما هو المشهور
الشرح اما ان لا يكون تلك المخالطه شرطا لتعقلها ويكون ههنا بحث
مشهور وهو ان المراد بمخالطه الماده المخالطه المخصوصه على ما يشعر به
كلامه قدس سره فى هذا الموضع على ما يخفى على الناظر او مطلق الماده على
ما هو الظاهر من اللفظ فعلى الاول يشكل بمباحث كتاب السماء و
العالم من الطبيعى حيث يبحث فيهما عن الاحوال المشتركه بين الافلاك
والعناصر وعلى الثانى بمباحث علم الهيئه اذ يبحث فيها عن احوال
الافلاك والعناصر فان قلت لا استشكال بمباحث الهيئه المشتركه
الوجهين اذ فيها يبحث عن احوال امور كانت مخالطه الماده

المعينة شرطا فيها قلت نحو المباحث المتعلقة بها فى الهيئة لا يلاحظه
خصوص المادة قدس سره فى حاشية شرح المطالع الفلك
الثامن مثلا انما يعبر عنه بمفهومات كلية تقيد بعضها ببعض حتى صارت
منحصرة فى واحد بالشخص مع بقاء ذلك المقيد كليا يجب تصورها
ولو وضع موضعه جرم آخر توافقه فى وضعه ومقداره وساير
احكامه وان خالفه فى ماهيته كانت مباحث تلك الفلك الثامن
منطبقة عليه شاملة اياه وقس على ذلك ما عداه وههنا عبارة اخفى
دلالته على ما ذكرنا والجواب ان الهيئة المجسمة التى بحث فيها
عن الافلاك والعناصر اى اجسامها واجرامها الجوهرية من مبتدعات
المتأخرين واما القدماء فانما يبحثون فى الهيئة عن المقادير والحركات
والاوضاع والاشكال ولا يبحث فيها عن اجسامها وبناء اقسام ينقسم
على طريق القدماء على انه لا يبعد ان يزعم ان فى الهيئة المجسمة
كانت الملحوظ فى هذه المباحث مقادير تلك الاجسام لا اجسامها
الطبيعية فتأمل فان قيل ماذا تقول فى المسئلة المشتركة بين

العلمين

العلمين كاستدارة الارض مثلا حيث قالوا ان اثبت
بالبرهان اللمى كانت من الطبيعى والثابت بالبرهان الانى
كانت من الهيئة قلت على ما قررنا من ان الملحوظ فى الهيئة مقاديرها لا
جوهريتها وفى الطبيعى يلاحظ جوهريتها لا اشكال وحكمهم باشتراك
المسئلة بين العلمين نظرا الى الظاهر ومع قطع النظر عن ذلك نقول
ان استدل عليها بالبرهان اللمى كان الملحوظ فيها الطبيعة النوعية
بالاقتضاء الفاعل الواحد فى قابل الواحد
المقتضية لاستعداد الحركة والسكون فيصدق ان فيها يبحث
عن احوال الجسم الطبيعى من حيث استعداد الحركة والسكون وهو الحركة
بمخالطة المادة على ما مر جوابه لك وفى صورة الاستدلال بالانى
لا ملاحظة هذه الجهة فيخرج من الطبيعى فتدبر وتمام تحقيق يطلب من حواشينا
على شرح الاشارات قال الشارح وليبادى هذه الثلثة الخ.
اى اصولها واساسها كلها على ما يقتضيه اللفظ من جهة الشريعة
لان لفظ البارى مع تعالى بنفسه العموم
الالهية وذلك لانا فى تقسيمها الى ما يتعلق بالملك والسلطنة
والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة وذلك لان هذا القسم

من الحكمة بل كلها اوحى الله تعالى اولا على الانبياء عليهم السلام على ما يدل
عليه كتب السير والتواريخ وهي كلها من جانب الشرع وبعض المسائل
التي خالفت الشريعة انما زادت بتلاحق افكار المتعلقة بعدا وعلى
الاجابة في ترجيح الشرع الا ما لكونه شيء برأسه حيث قال اي بعض
هذه الامور معلوم من صاحب الشرع قوله شيء برأسه والمثال القائم
الثابت نزول الوحي اذ انه الشريعة هذا نوع آخر اخص من الاول
قوله الشاملة للمجرد والمادي ومقابلاتها او قول
يحتمل ان يكون مقابلاتها معطوفا على قوله الشاملة فيكون العدم
والامتناع من الامور العامة ولم يكن البحث عنهما في مقالة الامور
العامة تطفلا ويحتمل ان يكون معطوفا على الامور العامة فلم يكونا داخلين في
الامور العامة ولم يكن البحث عنهما تطفليا بناء على انهما مقابلان
الوجوب والامكان وهما من الامور العامة هذا ثم هذا التعريف للامور
العامة بقيد قاعلى الاحوال المختصة بالجواهر المتناولة تلك الاحوال
للمجرد والمادي ويمكن ان يقال تلك الاحوال داخلة في الامور العامة

ينبغي

بالمعنى المراد ههنا اذ المراد بالامور العامة ههنا ما لم يفتقر الى المادة لكن
يقارنها وما هو يبحث عنه في الفلسفة الاولى والعلم الكلي على ما قررنا انفا
فانه حيث قسم الالهي بالمعنى الاعم الى قسمين الالهي الاولي والعلم الكلي ثم ذكر المقاصد
في الامور العامة فهم منه ان المراد ما يبحث عنه في القسم الثاني الكلي
وهو الذي سمي بالعلم الكلي ولا يلزم ان يكون هذا الاصطلاح للامور العامة موافقا
لما اشتهر في كتب الكلامية تبقى ههنا شيء آخر وهو ان العلية والمعلولية من الامور
العامة بجميع التفاسير ولم يذكرهما المصنف في المقالة الاولى لعله وضعهما
للامور العامة قال الشارح لان جزء المصدق بالبديهة لا يجب ان يكون
بديهيا لا يقال ان اراد بالتصديق ما هو رأي الحكيم من الحكم فلا يكون
للمصدق به جزء لان المصدق به على هذا الرأي هو النسبة البسيطة
على ما صرح به الجمهور وان اريد ما هو رأي الامام من التصورات الثلث
والحكم فنوجه ان التصديق عند الامام لما كان عبارة عن هذا المجموع فلا يكون
بديهيا الا اذا كان جميع اجزائه بديهيا ولذا تراه يستدل ببداهة
التصديق على بداهة التصور لانا نختار الاول ونقول المصدق

4

عنه هولاء وان كان بالحقيقة هو النسبة فقط لكن لما توقف التصديق عندهم
ايضا على تصور الاطراف والنسبة يطلق المصدق به على المجموع الثلثة كثيرا
فقام التقييد بالمتصور الاحتراز عما هو المصدق به ولو بالعرض قوله
شش ثم اقول يمتنع تصورها والا يلزم اجتماع المثلين اقول هذا الدليل
لو تم لدل على امتناع تصور نفس المفهومات المتصفة بها اى ادراكها
بالعلم الحصولي والتزام امتناع تصورها مطلقا بعيد عن الانصاف واما
النقض بعلمه تعالى بذاته وصفاته فمبني على عدم تصور معنى التصور عنده اذ لم
لانه مفسر في المشهور بحصول صورة الشي في العقل فظاهر ان هذا اى ينافي
العلم الحصولي على ما صرحوا به وعلمه تعالى بذاته وبصفاته حضوري بل النقض
بعلمه بذاته يدل على توهم اجتماع المثلين المستحيل محقق في صورة حصول
احدهما في الآخر وليس كذلك لان اجتماع المثلين المستحيل هو حصولهما
في محل واحد على ما صرحوا به ثم اقول ايضا ان الكلام الذي ذكره في
مقام الجواب عنه انه اجاب عنه بوجهين احدهما انه لا يتحقق ههنا اجتماع
ههنا مثلان لانهما فردان متحدان في الماهية النوعية وههنا يتحقق اجتماع

الفرد

الفرد مع الماهية وفيه نظر لانه لما تقرر ان الحاصل في الذهن هو ماهيات
الاشياء فاذا تصور ماهية الوجه حصل صورة المطابقة لها في الذهن فلا شك
ان تلك الصورة من حيث انها حاصلة في الذهن نفس شخصية وصارت متشخصة
بتشخصات ذهنية صارت فردا شخصيا ذهنيا للماهية الوجه فهو من حيث
انه متشخص في الذهن جزئي ومع قطع النظر عن التشخص كان كليا فيلزم اجتماع
المثلين ويمكن الجواب عن الدليل عنه هذا التقرير بان الوجه لما كان
مقولا بالتشكيك على افراده كان عرضيا لها على ما تقرر في موضعه فلا تتحد
الوجهان في الماهية النوعية وهذا الجواب انما يتم اذا كان المستدل بصدد التحقيق
ويريد به اثبات امتناع تصور الوجه في الواقع على ما هو الظاهر ولو كان بصدد الجدل
والزام من يقول انه بديهي التصور كالمحقق بناء على انه سلم كون الوجه
المطلق جزء الخاص فلا ثانيهما ان اللازم اجتماع الخارجي اي ما كان نفس
به موجودا خارجا مع الذهني اي الحاصل في الذهن والمرتسم فيه وهذا
غير مستحيل لان اجتماع المثلين انما كان مستحيلا لاستلزامه رفع الاثنينية
بينهما وههنا تحقق الاثنينية والتغاير فلا يلزم المماثلة التي كان اجتماع

المثلين معها محالا هذا ثم اقول من قال بامتناع تصور الوجه اراد امتناع تصوره
بالكنه كما ان من قال ببداهة تصوره اراد بداهته بالكنه وايضا الدليل المذكور لا يدل
على امتناع تصور الوجه بل ما هو وجهه لكن على وجه يصير مرآة لملاحظة الوجه
بوجه لا يحصل حقيقة الوجه يرشدك الى ما ذكرنا لفظة المهية في قوله فلو حصل
فيهما مهية الوجه فاندفع ما ذكره بقوله مع ان الحكم الخ لان الحكم لا يستدعي تصور
المحكوم عليه الا بوجه ما قال ش ره لانا نقول ليس الكلام في المفهومين
فان قلت تقدير حمل الكلام على المفهومين لم يسقط المنع الثاني فيمنع الحمل
عليهما قلت على هذا الحمل يصير المنع الاول اقوى واظهر كيف يمكن المستدل
دعوى بديهته هذا المفهوم المركب مع من لا يسلم بديهيه قرينة على انه يتوجه
ايراد آخر وهو انه لا يلزم من بديهته هذا المفهوم المركب بديهته جميع
اجزائه بالكنه بل يجوز ان يكون بديهيا بوجه ما فتامل فيه وقد عرفت
ان النزاع في بديهته كنه الوجه قال ش ره لكونه عين المتنازع فيه او
او مستلزما له اقول بمنع ان كان النزاع في الوجه الحاصل في الواقع
وان كان كلام المص لا يلائمه فهو عين المتنازع فيه وان كان في الوجه

اذ يحصل تصوره بالوجه لا يمثل حقيقته الوجود م

المطلق

المطلق فهو مستلزم له ومشتمل عليه بناء على ان الوجه المطلق ذاتي للخاص
فمن لا يسلم كون المطلق بديهيا كيف يسلم كون الخاص المشتمل عليه بديهيا وهل
هذا الا كما يقال لمن لا يسلم كون الحيوان بديهيا كيف لا يكون الانسان بديهيا
فاراد باستلزام المتنازع فيه اشتماله عليه وتوقفه عليه فلا يرد ان المقدمات
مستلزمة للنتيجة فلو صح ما ذكره لزم جواز منع المقدمات بناء على استلزامها
للمتنازع فيه قال ش ره ان يكون العلم بحقيقة ذلك الشيء بديهيا الخ اقول
لا يخفى ان التصور في هذا الشق كان بمعنى العلم وتحققه في ضمن التصديق
على ما اشار اليه الشارح فلا يلزم بديهته متصور الوجه بوجه ما فيتم
فتخصيص الشارح منع البديهة بتصور كنه الوجه وحقيقته كما في شق الاول
اما بناء على حمل مذهب المص في التصديق على ما اختاره الامام او على ان
هذا المنع يندفع بان من لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان يحصل
لهم هذا التصديق والتصديق لا يحصل بدون التصور والمراد بالبديهي
ما يحصل لكل احد حتى لمن لا قدرة له على الكسب او على ان هذا المنع
مما اشار اليه عند توجيه اختيار لفظ التصور على التصديق هنا

كيف يسلم خ

اذا حمل قوله بل اللازم على انه للاضراب ولك ان تحمل على انه للترقي
ويكون المراد ان اللازم من كون ذلك التصديق بديهيا ان يكون ذلك
الشيء متصورا بوجه لمن حصل له ذلك التصديق ولا يلزم غير ذلك ان
لا يلزم كونه متصورا بالحقيقة بل يكفي لذلك كونه متصورا بوجه ما ولا يلزم كون
ذلك ذلك التصور به بديهيا بل يجوز ان يكون نظريا اذ يكفي في التصديق
البديهي كون حكمه غير محتاج الى النظر في ذاته على ما هو المشهور عند الجمهور
قوله ش شرح سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوك اقول هذا انما
يصح اذا كان زوال اعتقاد الخصوصية باعتقاد خصوصية اخرى لانه ح
يحصل الجزم بانتفاء المخصص به والجزم بانتفاء المخصص ينافي الجزم بتحقق
ما علم اختصاصه به او شك فيه اذ نتيجة الجزمين الجزم بعدم الاختصاص
واما اذا كان زوال الخصوصية بالتردد في الخصوصية كما اشار اليه الشيخ
لا ينافي الشك والتردد فيما شك في اختصاصه ويمكن تخصيص كلام الشيخ
بتلك الصورة بقرينة ان المقام لم يتعرض الا لما على ما يجب واراد
بالشك مقابل العلم بقرينة المقابلة فيتناول الظن بل الوهم ايضا انتهى

ثم اقول

ثم اقول ههنا بحث لانه ان اعتبر في العلم المطابقة للواقع كما هو المشهور
فالاقسام لا تنحصر في الثلث المذكور وان لم يعتبر فلا يلزم من العلم بعدم
الاختصاص بهذا المعنى ان لا يكون مختصا في الواقع حتى يلزم الاشتراك
في الواقع اذ يمكن ان يكون ههنا جزم غير مطابق للواقع ويمكن ان يقال
هذا الشق اعني الجزم بعدم الاختصاص ان تحقق بالنسبة الى الخصم فلا
يتصور النزاع وان كان تحقق بالنسبة الى احد الامرين الاخرين فيتم
اللازم سلمنا عن المنع بل نقول لا يتصور هذا الشق بالنسبة الى الخصم
بل المتعين بالنسبة اليه احد القسمين الاخرين فيتم اللازم عليه
قف المص ولا صح انقسامه الى الواجب والممكن وانقسام الممكن الى
اقسامه حتى يثبت الاشتراك بين الجميع قف لان المنقسم الى مفهوما
هو المسمى العين هذا وان كان مخالفا لما يجى ظاهرا لكنه حق لان التقسيم
ينحصر في تقسيم الكل الى الاجزاء والكلي الى جزئياته وههنا لا يتصور
الاول فتعين الثاني والثاني انما يتصور بالتاويل الذي ذكره انتهى هذا لكن يرد
على قوته وهو مشترك معنوي ان مثل هذا الاشتراك يجري في صورة

كون الوجه مشتركا لفظيا والحق في الجواب ان يقال على مختار ما ذكره
ش رح في حواشي التجريد ان هذه القسمة صحيحة منا مع قطع النظر عن اللفظ
والتسمية فتامل قوله ش رح فالذي لم يزل هو الاعتقاد بالوجه
المحمول على ذلك السبب المتصف بالامكان لا اعتقاد الوجه المقيد اقول
كلامه ش رح يدل على ان الشارح جعل المحمول وهو المحق الوجه في الشق
الاول مقيدا بخصوصية الموضوع وليس كذلك بل اراد الشارح على ملاحظة
القيد في جانب الموضوع فصار حاصل كلامه ان عنوان الموضوع
في قولنا السبب موجب ليس سببا لانه خارج عن البحث بل السبب الخاص
اي السبب المتصف بالامكان فاذا زال اعتقاد الامكان وحصل اعتقاد الوجوب
الوجوب زال اعتقاد السبب الممكن موجب اذ باختلاف العنوان يختلف
التصديق ويدل على ما ذكرنا قول الشارح لان الخصوصية هي السبب الخاص
المتصف بالامكان حيث جعل الامكان قيد الخصوصية التي الموضوع
وعلى هذا كان الجواب الشارح ان العنوان هو السبب المخصوص بخصوصية
كونه سببا للممكن المفروض لا بخصوصية كونه ممكنا وصار الحاصل ان

ههنا

ههنا اعتقادين احدهما اعتقاد كون سبب ذلك الممكن موجودا
وهو باق لم يزل وثانيهما اعتقاد كونه ممكنا وهو يزول فتامل قوله الشارح
لصحة انحصار الشيء في الموجود والمعدوم اي انحصارا عقليا لا يحتاج في الحكم به
الى ملاحظة مقدمة اجنبية اصلا على ما افاده ش رح فان قيل كيف تدعي ان
هذا الحصر عقلي مع ان المثبتين للاحوال ينكرونه وظاهر ان هؤلاء من اهل
العقل والتميز ليسوا ابلها ومجنونا قلنا اقول يحتمل ان نزاعهم ليس الا في
تفسير الالفاظ وانهم لم يعنوا بالموجود المعدوم ما عنيناه بهما وذلك
لانهم ارادوا بالموجود الذات التي له الوجود وبالمعدوم الذات المسلوب
عنه الوجود فما ليس بذات يكون واسطة بينهما قوله ش رح وليس
كذلك فانا اذا اعتقدنا كونه ممكنا فقد زال اعتقاد الخصوصية يريد انا
اذا اعتقدنا كونه ممكنا ~~فقد زال اعتقاد~~ السبب المفروض انه
خصوصية الواجب ممكنا اي خصوصية الممكن فقد زال اعتقاد
الخصوصية المفروضة وذلك ظاهر وليس المعنى ان الخصوصية لما
عبر عنها بالواجب لمعتقد انها بعينها ممكنة حتى يرد عليه ان

اللازم على ذلك التقدير مغايرة مفهوم الوجه لمفهوم الواجب الذي
عبر عن الخصوصية به لا مغايرته لنفس الخصوصية التي هي محل النزاع
قوله سس ره ولا يتوهم ان ذلك وما ذكره الشارح كلام على السند
مراده ان المقدمة التي اورد المنع عليها بديهية لا يقبل المنع في نفسها
وليس الباعث على منعها سوى الشبهة التي اوردها المانع في مقام السند
فالمنع انما تجه على تقديره فاذا ابطل اندفع المنع واما اندفاعه على تقدير
عدمه فقط لانه منع للمقدمة البديهية بلا سند وشبهته اصلا لا يحتاج فيه الى
حل الشبهة المورد في مقام السند هذا غاية توجيه الكلام الشارح اذا
كان مختصا بكنه الآخر يجب اعتقاده فصار حاصل الدليل انه لو كان للوجه
معان متعددة كل منها مختص بمهيته لزال اعتقاد الوجه بزوال اعتقاد
الخصوصية لان اعتقاد المختص يجب ان يزول عنه زوال الاختصاص اعتقاد
بالمختص به اذا كان الاختصاص معتقدا وهنا الاختصاص معتقد فحقق
اللازم ثم باستثناء نقيض التالي يلزم نقيض المقدم وهو المط
وليس حاصل الدليل ان الوجه كان معلوم الاختصاص لزال اعتقاد

الوجه

الوجه بزوال اعتقاد الخصوصيات لكنه ليس كذلك من نتج ان الوجه
ليس معلوم الاختصاص لانه ليس مخصوصا بحسب نفس الامر نعم يبقى
الكلام في تحقق الاعتقاد بالاختصاص وقد اشار اليه توجيهه سيد المحققين
في حواشيه عليه سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوك فقوله اذا كان
محققا بذلك الآخر يجب اعتقاده في تقدير قولنا اذا كان محققا بذلك
الآخر يجب اعتقاده او كان الاختصاص مشكوك فيه الا انه اكتفى بالاول
لانه الظاهر على زعم الخصم وهو الاشعري كما يقول بان للوجه معان متعددة
كذلك يقول بان كلا منها عين المهية المختص ذلك الوجه بها والاولى
ان يقال بان وجه الانسان مثلا عين ماهيته يقولانا ان اختصاصه به معلوم
لان اختصاص الشيء بنفسه ضروري وانما قلنا انه كذلك ولم نقطع
لان الاختصاص الشيء بنفسه انما كان ضرورة اذا كان الشيء حين جعله مختصا به
متصورا بوجه واحد وذلك غير لازم فليتامل قوله الشارح لو كان المراد
بالخصوصيات التي في نفس الامر فصار حاصل الدليل انه لا بد ان يكون
شيء من الخصوصيات مطابقة لما في نفس الامر اي ذلك الوجه المعتقد

محض بحسب نفس الامر فيزول اعتقاد ذلك الوجه بزوال اعتقادها
لكنا نجد ان اعتقاد جميع الخصوصيات يزول ويتبدل ويبقى اعتقاد الوجه
بحاله وبما قررنا ظهر اندفاع منع نفي التالي على هذا التقدير مستندا بجواز
ان يكون عدم زوال اعتقاد الوجه عند زوال اعتقاد الخصوصية لواسطة
عدم معقوليتها بحسب نفس الامر بان يكون الوجه لمعتقده وجها قائما بذاته
ويعتقد له خصوصية فلذلك لا يزول اعتقاد الوجه بزوال اعتقاد الخصوصية
قوله الشارح فيكون الوجه مختصا بالجوهر بحسب اعتقاده الخ لا يخفى ما في هذه
الملازمة من النظر اذ لا يلزم من اعتقاد كون الخصوصية جوهرا اعتقاد اختصاص
الوجه بالجوهر وتوجيهه ما ذكرنا آنفا وبيانه ان المراد بكون الوجه مختصا
بالجوهر بحسب اعتقاده او كان الاختصاص مشكوكا فيه على ما اشار اليه
قدس سره وقد عرفت الوجه في الاكتفاء بالاول فلا تغفل قوله المقابل
المقابل للعدم كل ماهية موجودة الخ اقول بها ان حمل العدم على رفع الوجه
الخاص خروج عن العرف اذ لو قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود
لوجه عمرو لنسبته العقلاء الى التناقض وما ذلك الا لفهمهم من العدم

مطابقته

معنى

معنى لا يجامع الوجه اصلا وصار حاصل الدليل انا نفهم من العدم معنى لا يجامع
الوجه اصلا فلو كان الوجه متعددا وقيل مثلا زيد ليس موجود او معدوم ويجوز العقل
ان لا يكون موجودا بهذا المعنى الذي قصده من معنى لفظ الوجه ولم يكن معدوما
بل موجودا بمعنى آخر واما القول بان طرف الحصر هو كونه باحد الوجودات
او كونه مسمى لفظ الوجه فمردود بانا نجد هذا الجزم من غير ملاحظة مفهوم الوحدة
ولا اللفظ ولا التسمية الى غير ذلك فتامل التحقيق قوله سره وحج لا ان يكون
اطلاق العدم عليهما بالاشتراك لفظا كاطلاق الوجه على افراده
ولا يخفى عليك ما في هذه العبارة من المساهلة والاصوب ان يقال كاطلاق
لفظ الوجه على معانيه قوله سره لتوقفه على استقراء معاني الوجه اقول
فيه نظر لان هذا الاستقراء انما هو لتحصيل تصور المحمول وتوقف تصور المحمول
على امر خارج ثانيا في كون حصر الموضوع في طرفي النقيض عقليا اذ الحصر
العقلي ما لم يفتقر بعد تصور الاطراف على مقدمة اجنبية اللهم الا ان يراد
بالحصر العقلي ما لم يفتقر على امر خارج اصلا ويدعى انا نجد حصرا بين الوجه
والعدم لا يتوقف على امر خارج عن تصور الاطراف وفيه تعسف فافهم

جواب لو

قلت لا حاجة الى الاستقراء اذ يمكن تصور المعانى المفردة المتعددة ويقول انها مسمى لفظ الوجه فالجواب ان للمستدل ان يقول نجزم الجزم بالانحصار من غير ملاحظة اللفظ والتسمية وما شاكل ذلك ولا يذهب عليك انه لا يندفع المنع الذى ذكره المص على بطلان تالى الشرطية الاولى وتالى الشرطية الثالثة فتامل لانى هذا الكلام منه سهو نشأ من ما قرره فى الحاشية التى ذكر فيها تفصيل المقام حيث قال ان ردد بين الوجهات لا بعينه وبين المعدومات بمعنى ان السؤال اما ان الكون موجه بواحد من الوجهات اولا يكون موجها بشئ منها كك قطعا لان ما ذكره فى تلك الحاشية تفصيله الكلام الشارح وتقرير له وفى هذه الحاشية يكون معترضا على الشارح فلا تنافى فان الشارح لم يتوقف على استقراء معانى الوجه ولا قوله والاولى فى مسئلة ما ذكرناه فى توجيه كلام المص اقول لكن بينهما فرق من وجهين احدهما ان فى توجيه الشارح الاستفسار عن الوجه وثانيهما ان المقسم فى توجيه الشارح لفظ الوجه على ما هو الظاهر من كلامه وفى توجيه كلام العلامة ما يطلق عليه لفظ الوجه وعبر بقوله ما صدق عليه الوجه وقد عرفت انه جاء المنع فتامل

شرح

قوله بيشر شارح كان التوجيه المذكور منشأه اطلاق التى قيل كلا يعلمون ثم كلا سيعلمون ليس كك بل مقصود العلامة من الوجه الذى ليس مشتركا لا لفظا ولا معنوبا هو المعنى المخصوص بموجبه موجه على تقدير الاشتراك اللفظى ليس مشتركا اصلا لا لفظا وهو الظ اذ المشترك اللفظى هو اللفظ الوجه لا المعنى المفهوم منه ولا معنى لانه على هذا التقدير لا يوجد الا فى زيد وهو الوجه الذى ليس مشتركا معنى بل لفظا هو لفظ الوجه وحاصل كلامه انا لا نم صحة تقسيم الوجه ان اردت بالوجه المعنى المخصوص بموجه موجه على هذا التقدير الاشتراك اللفظى وثم ان اردت به لفظ الوجه اى لم يصح ان نقسيم لفظ الوجه الى الوجه الواجب والممكن صحيح بمعنى ان هذا اللفظ له هذا المعنى اوله ذلك لكن لا يلزم منه المنفى ما ادعيت نفيه لان اللازم على تقدير عدم الاشتراك عدم صحة انقسام المعنى المخصوص الذى ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى فاللازم غير منفى والمنفى غير لازم فالتردد فى بطلان التالى لا فى منع المقدم الشرطية على ما حمله الشارح قدس سره انتهى اقول اذا كان المراد من الوجه الذى لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى بطل ما فسره به وهو المعنى المخصوص بموجه موجه ومن الوجه الذى

اذ لا يخفى ان المعنى المخصوص ... من وجوده

ليس مشتركا معنى بل لفظا هو لفظ الوجه لا المعنى المفهوم منه على ما عرف
بم لا توجه النظر الذي اورده العلام على التوجيه الاول ونبه الشارح
بان اللازم عدم انقسام الوجه الذي لا يكون مشتركا معنى لا ما يكون مشتركا
لا لفظا ولا معنى اذ الظ ان اللازم على تقدير الاشتراك اللفظي هو عدم
صحة انقسام الوجه المخصوص لوجه موجه اي عدم انقسام معنى لفظ الوجه الكائنة
على فرض الاشتراك اللفظي وعدم اشتراك المعنوي لا عدم صحة انقسام
لفظ الوجه وذلك ظ بل هذا يجعل التوجيه الاول للعلامه راجعا الى
الثاني مع انه حكم بورود النظر عليه وعدم وروده على الثاني فالصواب ان يق
اراد بالوجه الذي لم يكن مشتركا لا معنى ولا لفظا المعنى المخصوص لوجه موجه
اذا لم يكن لفظ الوجه مشتركا بينهما وظ ان تحقق ذلك المعنى غير مترتب على
مجرد نفي الاشتراك المعنوي بل اللازم على ذلك التقدير هو تحقق المعاني المشتركة في الغير
في معنى الوجه ثم المترتب عليه هو عدم صحة انقسامها فورد عليه النظر المذكور
ولما كان لزوم ذلك انما يكون له وجه اذا لم يكن الوجه مشتركا معنويا
ولا لفظيا اذ ح يتحقق ذلك المعنى ويتفرع على الفرض المذكور وجه شرح

كلامه

كلامه بانه توهم من اطلاق المتن الاشتراك مط اي في الجملة واللازم
على تقدير نقيضها ح هو تحقق الوجه الذي لم يكن مشتركا اصلا لا معنى
ولا لفظا ولما كان الثاني ظ اللزوم على ذلك الفرض دون فرض
نفي الاشتراك المعنوي فقط فقد على سبيل الظن والتجويز كانه
فهم من المقدم ذلك حتى يصح تفريع ما جعله تاليا عليه فهذا القائل لم
يتفطن بمعنى كلام الموجه ولم يفرق بين التوجيهين ولا بما هو الباعث
له شرح على توجيه الذي نقله فهذا خبط في خبط ونعم ما قال كلا سيعلمون
ثم كلا سيعلمون   شرح والثاني اشهر فيه تامل ويمكن ان يق
ان المتكلمين نازعوا الحكماء في تفسير لفظ الموجود والمعدوم ولم ينازعوهم
في تفسير الكائن ففسر الاول بالثاني   شرح وما اورده تنبيها الخ
الظ انه لا بد ان يكون المنبه اجلى من المنبه عليه ودعوى كونه اجلى
محل تامل اللهم الا بزعم الخصم   الشرح ولقائل ان يقول الخ ليس مقتضى
الشرح تسليم ما قاله المص بل مراده ان المسلم ما هو اعم منه وهو اشتراك
الموجودات في الكون اعم من ان يكون في لفظه او في معناه واما كونها

شترک فی معناه فغیر مسلم وبما قررنا یندفع ما یتوهم ههنا من ان دعوی
المق هو اشتراک الموجودات فی المفهوم من الکون فی الاعیان لا فی الاطلاق
هذا اللفظ فقط وعبارته صریحة فیه حیث قال ان الموجودات مشترکة فی
هذا المعنی فالکلام معه لیس الا منع تلک المقدمة ان قبل المنع اذ بعد تسلیم
ما ادعاه فلا مجال للقول بان اطلاق الکون علیهما لا یدل علی انه معنی واحد مشترک
بینهما لم لا یجوز ان یکون بمعنی واحد بل یکون کاطلاق العین علی معانیه المتباینة
قال الش وهو ای الوجود المطلق الخ لانه ذهب علیک قوله ای الوجود المطلق
صریح فی ان المراد زیادة مفهوم الوجود المطلق المشترک فیه وقوله خارجیا کان
او ذهنیا یتبادر منه مطلق الوجود فلا یلائم اجزاء کلامه ویمکن ان یکون وجه
النظر الذی اورده الشارح هذا وتوجیه کلام العلامة ان المراد الوجود المطلق
کما یدل علیه صریح کلامه وقوله خارجیا کان او ذهنیا بیان للاطلاق وشموله
وحاصله ان المراد الوجود المطلق المنقسم الی الخارجی والذهنی وح نقول
لو کان المراد زیادة هذا المفهوم المشترک الکلی فالتقیید بالممکن یکون
مستدرکا لان هذا المفهوم زائد فی الواجب ایضا ویحتمل ان یکون

هذا

هذا هو وجه النظر واعلم ان ما ذکره الشارح من وجه النظر الثالث مبنی
علی حمل کلام العلامة علی ان المراد مطلق الوجود کما یظهر بالتأمل فی عبارته
وما ذکره فی الجواب عن الوجه الاول یقتضی ان یکون المراد الوجود المطلق
وما ذکره فی الجواب عن الوجه الثانی بل الثالث ایضا مبنی علی ان المراد
مطلق الوجود ففی کلام الشارح اضطراب ویمکن ان یقال حمل الش
کلام العلامة فی جواب الوجه الاول علی الوجود المطلق کما عرفت من
توجیه کلام العلامة واشار الی تخطئة السائل فی حمل الوجود علی مطلق الوجود
وفی الجواب عن الوجه الثانی والثالث اجاب بطریق التنزل وتسلیم ان
المراد مطلق الوجود فتأمل وبما قررنا من ان کلام الشارح فی جواب
التوجیه الاول من النظر مبنی علی حمل الوجود المطلق علی معناه المتبادر
لا مطلق الوجود یندفع ما قیل ان الوجود المتعلق بالخارجی اذا کان مذکورا
کان مطلق الوجود الحاصل فی ضمنه مذکورا لا التقیید بهذا او المقید بقید
آخر لان هذا انما یرد لو کان المراد مطلق الوجود بمعنی الوجود الخارجی والذهنی معا
هذا والحق ان تقیید المق الماهیة بالممکنة قرینة ظاهرة علی انه اراد مطلق

الوجود اى الوجودات الخارجيه والوجودات الذهنيه وكلام الشارح حيث
قلت هذا لا يأتى فى الوجود الذهنى لكن مبنى عليه ايضا وليس المراد بمفهوم
الوجود المطلق ولا بمفهوم الوجود الخارجى ومفهوم الوجود الذهنى لزيادتها
فى الجميع حتى الواجب وبما ذكرنا ان القول الشارح لا يأتى هذا يأتى فى
الوجود الذهنى لامتناع تصور المثلث مع الذهول عن تصوره صريح فى
ان الشارح حمل الكلام على ان المدعى زيادة الوجود الخارجى والوجود الذهنى
لا المعنى المطلق الشامل لهما يندفع ما يتوهم ان ادراج الشارح الوجود
الذهنى فى الدليل ليس لان المقصود اثبات كونه زائدا بل الثابت به
زيادة الوجود المطلق المشترك فيه على ان زيادة الوجود الذهنى لا تثبت به
زيادة المطلق لجواز ان يكون المطلق ذاتيا والمقيد عرضيا ثم ذهب
الشيخ الاشعرى الى ان لكل ماهية وجودا خاصا هو عينه فلو جعل الدعوى
زيادة الوجودات الخاصة على ما ذهب اليه المص لكان الاظهر فى رد
دعوى الخصم فحمل الدعوى هنا على زيادة الوجودات الخاصة غير بعيد
قد نقل عن سيد المحققين هنا حاشية لتوجيه النظر يدل عليه حيث قال

انظ

انظ ان وجه النظر هو ان الخلاف انما هو فى الوجود الخاص لا المطلق اذ لا نزاع
فى زيادة المطلق انما الخلاف فى الخاص كما صرح به فى مواضع آخر اى
فيندفع ان المدعى زيادة مفهوم الوجود المطلق لا زيادة افراده اذ لا افراد
له عند المحققين فتامل هذا قول الشارح لا يأتى هذا لا يأتى فى الوجود الذهنى اى
اقول لما كان السائل هو المجيب منع حمل السوال على ما يكون الجواب
عنه صحيحا ولا يخفى انه حمل السوال على المنع لكون الجواب بالمنع مقابلة المنع بالمنع فيعين
توجيهه بانه ادعى عدم تحقق بطلان اللازم فى الوجود الذهنى واستدل عليه
بامتناع تصور المثلث مع الذهول عن تصوره والتصور هو الوجود الذهنى ثم
لا يخفى عليك ان هذا السوال انما يتوجه بعد تغيير كلام المص واصلاحه بما ذكره
العلامه اقول ما ذكره المعترض من الدليل يرجع الى مقدمتين احديهما ان التصور
هو الوجود الذهنى وثانيتهما ان تصور لا ينفك عن تصور ذلك التصور وجواب
الشارح منع المقدمة الثالثة لما اشتهر بينهم ان العلم بالشىء لا يستلزم العلم
بذلك العلم وانت خبير بان ذلك الجواب انما يكون فى صورة عدم
توجه النفس والتفاتها والا فمع توجهها اذا كان صورة الشىء حاصلة

فی نفوسنا نعلم انها حاصلة لنا وذلک الشی متصور فالجواب فی
الجواب منع المقدمة الاولی هو مستفاد من البعض الذی اورده وشرحه
وذلک لان المتکلمین لاینکرون تصور الاشیاء بل ینکرون کون المتصور هو الوجه
فی الذهن فتامل قیل انا قد نتعقل المثلث مع عدم تعقل وجه
یمکن ان یجاب عن قبل المصنف بانه اراد بالتعقل التصور المطلق
وان کان کحققه فی ضمن التصدیق ویرجع حاصل الدلیل الی انه لوکان
الوجه عین المهیة لکان التصدیق بثبوت المهیة لنفسها عین التصدیق
بثبوت الوجه لها او مستلزما له والتالی بط اه لکنه تکلف قوله
ش شرح حاصل الاعتراض ما اورده بعض الفضلاء اقول ههنا دلیلین
احدهما لو کان الوجه عین المهیة او داخلا فیها لزم من تعقل المهیة تعقل
الوجه والتالی بط لانا قد نتعقل المهیة ونغفل عن الوجه وثانیهما انه لوکان الوجه
عین المهیة او داخلا فیها لم یکن الشک فی ثبوت الوجه للمهیة والتالی
بط لانا قد نتعقل المثلث ونشک فی وجهه وحاصل الاعتراض ان
المص خلط احد الدلیلین بالآخر فان ما ذکره من الملازمة وملازمته

لانه لو کان الا کما ذکره لم یوجد الکل فی الوجود الذهنی

لان ارادة التصور المطلق المتحقق فی ضمن التصدیق عن التصدیق

الدلیل

الدلیل الاول وما ذکره فی بیان بطلان التالی الدلیل الثانی ثم اشار
الی انه لو ذکره ما یدل علی بطلان التالی الاول نسلم الدلیل عن الاعتراض
فما ذکره فی بطلان التالی ثم اذ هو فی مرتبة الدعوی وبما قررنا ظهر ان
الاعتراض العلامة لا یرجع الی ما ذکره بعض الفضلاء من عدم اتحاد الوسط
المبنی علی حمل الدلیل علی قیاس الاقترانی کیف وکلام المص صریح
فی الاستثنائی فلا یمکن توهم الاقترانی معه فان قیل یمکن توجیه کلام
المص علی وجه یندفع عنه ما اورده العلامة من الخلط بانه اذا تعقل المهیة
وشک فی وجهها فلا یمکن ان یکون تعقل المهیة عینا لتعقل
الوجه او مستلزما له اما الاول فظاهر ضرورة ان العینیة ینافی الشک
فی ثبوت احدهما للآخر واما الثانی فلان البین الاخص مستلزم للبین
بالمعنی الاعم وعدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم قلت قد حقق شرحه
ان اخصیة البین باحد المعنیین بالنسبة الی الآخر انما هو فیما اذا زید
فی تعریف الاخص قید آخر وهو ان تصوره یستلزم الجزم باللزوم
او فسر بان تصورا للزوم مستلزم للجزم المذکور فیتامل الشرح

فالاولى ان يقال يحمل المثلث الخ انما قال اولى ولم يقل فالصواب
لانه يمكن حمل التعقل في كلام المتن في الموضعين على التصديق ويرجع
الى ماذكره من الوجه الاول لكن لما كان اطلاق التعقل على التصديق
انما يتعارف لو تعلق التعقل بالقضية او مضمونها كما يقال تعقلت
زيد قائم او قيام زيد واما على تقدير تعلقه بالمفرد الصرف فحمله على التصديق
بعد غاية البعد قال الاولى ان يقال اشارة الى انه يمكن توجيه
كلام المص على وجه يكون عين المعنى ماذكره من الاولى لكن فيه تكلف
وحاصل تقرير الاولى انا نحمل المثلث على المتصور ونصدق به ولا
نحمل الوجود عليه ولا نصدق به بل نشك فيه هذا التقرير على وجه يمكن
تطبيق عبارة المص عليه على ما اشرنا اليه ويكون مشتملا على حديث
الشك والعلم ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان الوجود غير محمول
على المتصور في نفس الامر والمحمول عليه الماهية فيها وهذا مبني على احد
الامرين اما تخصيص الوجود بالخارجي او بجعل الوجود بالمعنى المصدري واما
الاولى فيصح على اي تقرير كما يظهر بالتامل قيل ويمكن توجيه الدليل

بوجه

توجيه دليل المذكور بوجه يندفع عنه النظر المذكور وهو ان يقال انا نعقل
المثلث من غير شك فيه والشك في وجوده المشكوك ليس نفس
غير مشكوك ولا داخلا فيه فلا يكون الوجود نفس المثلث ولا داخلا فيه
اقول ان اراد بقوله من غير شك فيه من غير شك في نفس الماهية فمم
لكن نفس الوجود ايضا غير قابل لتعلق الشكوك به كيف والشك
انما متعلق بما يتعلق به التصديق وهو النسبة التامة الخبرية وان اراد
به من غير شك في ثبوته للمتصور فكان بعينه ما ذكره الشارح وتوجيه كلام
المص به مبني على حمل التعقل في الموضعين على معنى التصديق فلا يصح قوله
نعم يرد عليه ان التعقل المذكور في عبارة المص يجب ان يراد تارة
التصور وتارة التصديق قال الشارح والنزاع فيه الخ ان الشارح
اراد ان الانسب من كون احد الامرين محمولا دون الآخر تغايرهما في الذهن
اي بحسب المفهوم لان المراد من المحمول هو المفهوم لا بحسب الخارج بمعنى
انهما متمايزان بحسب الخارج فان زيدا اذا اتصف بصفة العمى غير
محمول عليه بعينه فح لا يلزم الا مغايرة مفهوم الجهل للمفهوم العمى في الذهن

الغير وصفه كونه غير ذا تعمق تعين
بعد الضمير المحمول على المتصور

16

لا انهما متغايران فى الخارج بان يكون لكل واحد منهما هوية ثابتة
فى الخارج بالامتياز عن الآخر بل بسبب الاعتبارات ولا تمايز بينهما
بحسب الخارج وكذا لا تمايز بينها وبين موصوفاتها بحسب الخارج
لانه لو كان ذلك يقتضى ان يكون لكل منهما هوية ثابتة فيه تتميز فيه بحسبه
عن الآخر والاعتبار ليس كذلك وهذا الكلام من الشارح مبنى على
ما قيل فى توجيه كلام الاشاعرة وكان مذكورا فى الشرح الجديد
للتجريد وهو ان الاشاعرة ارادوا بقولهم وجود كل شى عين ماهيته
وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما فى الخارج اى ليس فى الخارج شى
هو الماهية والآخر هو الوجود القائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصفح
ادلتهم ولا نزاع معهم فى ذلك بهذه عبارته ولما كان النزاع ح يصير
لفظيا صرفا وكان من المستبعد جدا ان يكون النزاع بين العلماء
الاعلام لفظيا ثم يفهم ذلك الى الآن قال شارح النظم ان
النزاع الخ قيل يمكن توجيه كلام الشارح بوجه لا يرد عليه هذا الايراد
بان يقال مراده هو انه لا يلزم من حمل المثلث على المتصور من

الوجود

الوجود دال المغايرة بينهما بمجرد الذهن لا بحسب نفس الامر ويكون
مراده بالخارج هو نفس الامر واطلاق الخارج فى نفس الامر
فى كلامهم كثير شايع ولا شك ان المراد بزيادة الوجود زيادة فى
نفس الامر لا بمجرد اعتبار الذهن اما انه لا يلزم من حمل احد الشيئين
على امر دون الآخر الا المغايرة الاعتبارية لا المغايرة بالذات فلان
الحيوان مثلا اذا اخذ لا بشرط شئ يكون محمولا على الانسان واذا
اخذ بشرط لا شئ يكون جزء غير محمول فالشئ الواحد بالذات يمكن ان
يكون محمولا وباعتبار آخر غير محمول واما ان المراد بالزيادة فى نفس
الامر فهو لما وقد صرح به قدس سره اقول ان الوجود غير محمول على المتصور
اصلا اى بوجه من الوجوه باعتبار من الاعتبارات فعلم ان المغايرة
بينه وبين الماهيات مغايرة ذاتية لا اعتبارية فقط بين المفهوم والا
لما كان الخ اراد بالضم ضم الوجود الى الماهية على سبيل ضم المحمول
الى الموضوع وحاصل الحاصل انه لو كان الوجود عين ماهية او داخلا
فيها بمعنى ان يكون الموجودية نفس الماهية او جزء منها لم يمكن حمل الوجود

حمل الوجود عليها مانعا من صدق ما هو صادق عليها وليس كذلك اذ قابلية
الوجود والعدم بمعنى امكانها يصدق على السواد مثلا وحمل الوجود عليه
مانع من الصدق المذكور ضرورة ان ثبوت الشي لنفسه وثبوت الجزء
لكله ضروري سواء كان محمولا او خارجيا اذ الاول ثابت له ومحمول
عليه اشتقاقا واذا كان ثبوت الوجود ضرورية فلا يمكن العدم
وعلى هذا لا يرد ما اورده صاحب الحواشي ولا ما اورده ايضا
كما لا يخفى قيل والحق ان مقصود المستدل ليس ان كل ما يصدق
على امر يصدق على المركب منه ومن نفسه او منه ومن جزئه لانه
مع كونه غير صحيح غير مفيدة على تقدير تسليمه اذ لا شك ان
معنى قولنا السواد الموجود كذا ليس ان المركب من السواد
الموجود كذا كما هو بين بل توجيه كلامه هو انا اذا لاحظنا امرا بعنوان
وحكمنا عليه بحكم ايجابي صادق في نفس الامر ثم قيدنا المعنون
بذلك العنوان بنفس ذلك العنوان او بجزئه اي لاحظنا الموضوع
مرة اخرى بذلك العنوان او بجزئه مرة اخرى لا يختلف هذا
الحكم

[illegible]

الحكم اذ التفاوت في الصورتين في الملاحظة لا في ذات الملاحظ
مثلا اذا صدق قولنا الحيوان الناطق له جوهر يصدق الحيوان الناطق
الذي هو حيوان ناطق جوهر والحيوان الناطق الذي هو الناطق
كذا ضرورة ان الامر اذا لاحظنا شيئا بعنوان مكرر في تبديل
الاحكام الصادقة على ذلك الشي في نفس الامر فعلى ما ذكرنا الحكم
على الحيوان الناطق المقيد بالناطق حكم على الحيوان الناطق الملحوظ
كونه ناطقا مرتين لا على الحيوان الناطق الناطق مرتين حتى يجوز ان
يخالف هذا الحكم الحكم على الحيوان الناطق فتدبر فان فيه شيئا
من الدقة اقول لا يخفى على احد انه اذا صدق على السواد انه قابل
للوجود والعدم فلاحظه بعنوان الموجودية لا يمنع من هذا الصدق
كما اعترف به وان صح الملازمة لكن لا يظهر بطلان التالي ثم قال
فان قلت تقييد الشي بنفسه او بجزئه يتصور بوجهين احدهما تقييده بما هو
بان يقال مثلا الانسان الانسان كذا والانسان الحيوان كذا مسلم
ان التقييد بهذا الوجه لا يصير منشأ لاختلاف الحكم وثانيهما تقييده بما هو هو ولا

لا ريب في ان الحكم على الشيء قد يخالف الحكم عليه اذا قيد بانه
ذو هو لان المفهوم من ذو هو غير المفهوم من هو فهو بالحقيقة تقييد للشيء
بغيره أليس قولنا الوجود الخارجي عارض للماهيات صادق مع كذب
قولنا الوجود الذي هو ذو الوجود في الخارج عارض للماهيات وعلى تقدير
ان يكون الوجود عين السواد او داخلا فيه لا يكون في قولنا السواد
الموجود كذا تقييد للشيء بنفسه او بجزئه بهو هو بل بهو ذو فان كون
السواد موجودا عبارة عن كونه ذا وجود قلنا هذا مدفوع بان المراد
من الوجود في قولنا الوجود زائد هو الموجود فمعنى قولنا السواد الموجود
وكذا لو كان الموجود عينا في السواد او داخلا فيه لكان تقييدا للشيء
بنفسه او بجزئه بهو هو فانه مدفوع بان النزاع في ان الموجود زائد
في الماهيات ام لا لا يتصور الا في المفهوم من الموجود لا فيما صدق
عليه الموجود اذ ما صدق عليه الموجود هو عين الماهيات بلا شبهة
ولا مجال للنزاع والتخالف فيه وتقييد مفهوم الموجود بالموجود ايضا
يتصور بوجهين احدهما ان يراد بالموجود الثاني ايضا مفهوم الموجود
حيث

حتى يكون معنى قولنا الموجود الموجود كذا ان المفهوم من الوجود الذي
هو هذا المفهوم كذا فيكون مثل قولنا زيد الذي هو زيد كذا ولا تخالف
الحكم على الموجود قبل التقييد وبعده وثانيهما ان يراد بالموجود الثاني
ما صدق عليه الموجود حتى يكون معنى قولنا الموجود الموجود كذا ان الموجود
الذي هو فرد من الموجود كذا ولا شك ان الحكم على مفهوم الشيء من حيث
انه مفهوم قد يخالف الحكم على ذلك المفهوم من حيث انه فرد لنفسه
فان مفهوم الموجود من حيث انه مفهوم يصدق عليه بعض الاحكام
الايجابية لكونه من المعقولات الثانية وكونه من الامور العامة
وغير ذلك من حيث كونه وجودا للموجود الخارجي لا يصدق عليه شيء من
الاحكام الايجابية لامتناع تحققه في الاعيان ولا مستترة ان
المراد بالموجود في قولنا السواد الموجود كذا هو المعنى الثاني اي الذي
هو فرد الموجود فلذا يكون الحكم عليه مخالفا للحكم على السواد من غير تقييد
بالموجود لا لتقييد المغايرة بل لان كون السواد موجودا ان كان
عبارة عن كونه ذا وجود يكون موجوديته باعتبار امر زائد على ذاته

عارض له وهو كونه ذا وجود وان كان ذاته عين الوجود فبالجملة المقصود
من كون الوجود زائدا على الماهيات ليس الا ان الموجودية
الشيء ليس باعتبار كونه وجودا بل كونه ذا الوجود ومعروض الوجود ثم
فسر ان يكون الوجود غيره او عينه كما في الوجود الموجود بوجود لنفسه
هكذا احقق هذا الكلام لتمكن دفع كثير من الشبه الواردة في
هذا المقام اقول سيشير الى هذا الكلام فيما بعد وسنتكلم عليه
هناك قوله المص والسواد مع الوجود الخ ان اراد بالسواد
مجموع السواد والوجود فعدم صدق ذلك المفهوم عليه بناء على ان
هذا المجموع غير قابل للوجود وان اراد نفس الوجود السواد المضموم
اليه الوجود فعدم الصدق مبني على ان هذا المفهوم غير قابل للعدم
الا ان يراد الانضمام على سبيل التقييد بان يكون القيد خارجا
والتقييد داخلا اذ على هذا التقدير ايضا لا يكون قابلا للوجود قوله
الشيء فانه قابل للوجود المضموم اليه وللعدم قيل ايضا قيل
فيه اعتراف بزيادة الوجود فان السواد ان كان قابلا

للوجود

للوجود يكون موجوديته باعتبار قبوله الوجود لا باعتبار كونه وجودا
وبالجملة لو كان وجود الشيء عين ذاته او داخلا فيه اي يكون موجوديته
باعتبار نفسه باعتبار جزئه لا باعتبار امر زائد على ذاته لا يكون ممكنا
ضرورة ان ما يكون بذاته موجودا لا يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه فباعتبار
وجه امرا زائدا على ذاته لا عين ذاته اذ لا معنى للواجب عندهم
سوى الموجودية وبهذا اشار صاحب التجريد قدس سره بذاته
بقوله وتحقق الامكان والايراد عليه بان الامكان عبارة عن
تساوي نسبة الوجود والعدم استحقاقا الى الشيء وكون
الشيء عين الوجود لا ينافي تساوي الوجود والعدم استحقاقا لجواز
ان يكون نسبة الشيء ايجابية او سلبية الى نفسه استحقاقا
متساويا فان الوجود المطلق كونه موجودا بالوجود المطلق الذي
هو نفسه ومعدوما بالعدم المطلق الذي هو سلبه ممكن له بالذات
والجواب عنه بان المراد من الوجود هو الموجود فضعفهما غير مخفي
عليك ان كنت مصدقا بما ارسلنا اليك سابقا من تحقيق

المقام وتوضيح المرام اقول الايراد للشرح الجديد للتجريد والجواب
للاستاد المحقق والايراد الذي ذكره ما اورد الفاضل اللاري
في تعليقاته على التجريد وحاصل كلامه ان هناك النزاع في كون
الوجود عينا او زائدا يرجع الى ان السواد مثلا هل هو موجود بذاته
او بعروض الوجود لا انه عين مفهوم الموجود كيف وكون السواد عين
مفهوم الموجود كمفهوم الموجود لا يقتضي كونه موجودا بذاته حتى يصير واجب
الوجود ويخرج عن الامكان بذلك وهذا القائل قد انحل عنه وليس
مراد الاستاد من كون المراد بالوجود الموجود ان النزاع في ان مفهوم الموجود
او ما صدق عليه عين الماهية بل في ان الماهية هل هي موجودة بعينه الوجود
او بزيادته كيف وكون المراد من عينية الوجود في الواجب عينية الموجود
في الواجب من افضاحات السنية وشنع عليه الاستاد وحقق ان المراد
عينية الوجود بمعنى الموجودية بنفس الذات لا بامر مغاير لها وهذا
ظاهر من تعليقاته في غير هذا الموضع وفي هذا الموضع ايضا لمن تامل فيه
واجاد لا من تحير فهمه بابهام العبارات قال فلو كانت مستعملة

للوجود

للوجود والعدم اه لو اكتفى بقابلية الوجود اندفع ذلك نعم يجاب بالمناقشة
التي اشار اليه قدس سره فتامل وانت تعلم انه لو حصص الفارق
عليها بلوازم الماهية اندفع المناقشة قوله قدس سره الدليلان المذكوران
اولا قيل اقول يعني ان الدليلين المذكورين اولا يدلان على زيادة الوجود
من غير توقف على كون الوجود مشتركا معنويا اما يدلان على زيادة الوجود
مطلقا سواء كان مشتركا لفظيا او معنويا بخلاف الدليلين الثالث
فان اتمامه موقوف على اشتراك الوجود بمعنى افراده قدس سره
بالوجود الخاص هو الوجود المخصوص لموجود موجود على تقدير الاشتراك اللفظي
لا افراد الوجود المطلق فلا يرد عليه ما قيل من ان اتمام الدليل على زيادة
الوجود الخاص موقوف على ان يثبت ان في الموجودات فردا من الوجود
المطلق وراء حصته له وحينئذ خرط القتاد ثم اقول وفي قوله ويمكن تعميمه
بحث لان ما ذكره ليس تعميما بالدليل المذكور بل دليل آخر براسه
يدل على نفي عينية الوجود لمجموع الماهيات كما ان دليل المذكور في المتن
يدل على نفي جزئيته لها ومثل ذلك لا يسمى تعميما اقول المراد

المورد هو الشارح الجديد للتجريد وانما اورد هذا على كلامه قدس سره
في حاشيته على الشرح القديم للتجريد وعبارته ثمه صريحة في ان المراد
من الوجود الخاص هو فرد الوجود المطلق حيث قال القائلون باشتراك
الوجود معنى عندهم هو وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات
ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق
المشترك زائد على الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا الا ان
يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص وجزء منها ولم يثبت بل الحق
انه عرض لافراده ولا المناقشة التي سماها بحثا فجوابها انه ليس قدس سره
في صدد توجيه كلام المتن وبيان انه واف بالمقصود وهو الزيادة
على ما فهمه بل انه يمكن ضم شيء آخر اليه وتتميمه او تعميمه على اختلاف
النسخ وعلى هذا فلا مجال لورود البحث الذي اورده قدس الشارح
اذ لا ذاتي اعم منه قيل اقول فيه نظر اذ لا يلزم من نفي الاعمية عن سائر
الذات الاعمية للوجود على تقدير كونه ذاتيا وهو ظ لجواز ان لا يكون
بعض الذاتيات اعم من الوجود ولا يكون الوجود ايضا اعم منه وايضا
اثبات

اثبات الماهية موقوف على كونه من الاجزاء المحمولة وهو ممنوع والحق
ان فرض دخول الوجود في جميع الماهيات الممكنة يستلزم تركب
كل ماهية ممكنة من اجزاء غير متناهية مترتبة من غير احتياج الى اثبات
اعمية الوجود ثم جنسيته ثم اثبات الفصول المميزة وذلك بان
يقال لو كان الوجود جزءا لكل ماهية لكان للماهية الموجودة جزء آخر
ضرورة امتناع تقوم الموجود بالمعدوم وكذلك الجزء جزء آخر
وهكذا الى غير النهاية اقول هذا الكلام مبني على ما تقرر عندهم
انه لا يجوز تركب الماهية نوعية كانت او جنسية من امرين متساويين
وح لا بد من تحقق الذاتيات فاذا لم يكن ذاتي اعم منه فهو يكون
اعم الذاتيات او يقال هذا من قبيل الاستدلال بالتجدد على
المتجدد بناء على ان المراد باعم الذاتيات ما لا ذاتي اعم
منه وتفسير اعم الذاتيات بهذا المعنى مذكور في المحاكمات
وغيرها والثاني اولى لانه لو بني الشارح الكلام عليه فينبغي ان
لا يورد على العلامة ما اورده حيث قال وفي قوله لو كان

المدعى انه الخ على ما نقف عليه ثم لو كان الكلام في الموجه اندفع
اصلها كونه من الاجزاء الخارجية وما صدره بالحق مذكور في شرح
التجريد للتجريد وسيجي الايماء اليه في آخر البحث قوله سئل لا يقال
لا حاجة الى قول الشارح بناء على ان الوجه مفهوم مشترك الخ
قيل اقول ويعجبني هذا الايراد اذ قول الشارح بناء على ان الوجه
مفهوم مشترك بيان لقوله اذ لا ذاتي اعم من الوجه الذي
هو تعليل لاعمية الوجه وتوجيه كلامه هو ان الوجه اعم الذاتيات
اذ لا ذاتي من الذاتيات المشتركة اعم منه لان الوجه مشترك بين
ساير الموجهات وغاية ما يتصور من الاشتراك هو هذا فلا يكون
شي من الذاتيات المشتركة اعم منه اذا كان ايراد قوله ذلك لبيان
اعمية الوجه فان سبيل الى الاعتراض عليه بان الاعمية تستلزم
الاشتراك فلا وجه لما ذكره ولست افهم لا انه شي على ما
قوله فاورد عليه ما اورده اقول لا يعجبني هذا الايراد اذ الشارح
حيث فصل قول المص المشترك عما قبلها فهم منه انه جعل قوله

نبأ

بناء علة للاشتراك كما ان قوله اذ لا ذاتي اعم منه جعل علة لقوله
المص اعم الذاتيات والحاصل ان المدعى مركب من امرين
احدهما كون الوجه اعم الذاتيات وقد علله بقوله اذ لا ذاتي
اعم منه وثانيهما كونه من الذاتيات المشتركة وعلله بقوله بناء
ولا يخفى ح ورود السؤال وقوته قوله س لانا نقول الاعمية تقتضي
الصدق الخ اقول فيه نظر ظ اذ العموم والخصوص صفة المفهوم
حقيقة انما يتصف اللفظ بهما بالعرض فاذا لم يكن هناك مفهوم
مشترك فكيف يتصور العموم والخصوص لا يقال لعل المفهوم
المشترك هو ما يطلق عليه لفظ الوجه لا مفهوم الوجه لو كان بهذا المعنى
لا يستلزم الاشتراك على المقص في هذا المقام لانا نقول يتجه
السؤال بانه لا يراد بعموم الوجه ما هو المراد من اللفظ حتى
لا يحتاج الى هذا القيد وكذا ان قيل قد يتصف اللفظ بالعموم
بناء على اكثرية معانيه بالنسبة الى لفظ كان معناه اقل الا ان
يقال مقصوده قدس سره ان هذا القيد لدفع توهم ان العموم

مفهوم م
المتبادر

باعتبار اطلاق اللفظ على معنى اكثر فتدبر فقد الشارح فيلزم تركب الماهية
الى قيل اقول قبل انه يلزم لان المركب لابد له من الانتهاء الى البسيط
لان البسيط مبداء المركب فاذا انتفى انتفى المركب والكثرة
فلو كانت غير متناهية لابد فيهما من الواحد واعترض عليه بان التركب
العقلى عندهم قسمان احدهما ما هو بحذاء التركيب الخارجي كما يقال
ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة والثاني ان يكون تحليلا
محضا كما في البسائط الخارجية كتركيب السواد من اللون وقابض البصر
ولا يجري الدليل المذكور في هذا القسم الذي بحسب اصطلاحهم داخل
في التركيب العقلي وان لم يفعل ولم يوجد الاجزاء بالفعل في الذهن
فلا يتم ما ادعوه من نفي كونه جزءا عقليا مطلقا اقول وحاصله في ان
المركب من الاجزاء التحليلية لا يلزم الانتهاء الى البسيط لجواز ان
لا يقف التحليل عند حد معين كما في انقسام المقادير الى غير النهاية
ثم اعترض بان لمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدا للمركب
مطلقا الا ان يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو ان

بكلّ

المركب

المركب لابد له من اجزاء فيه متقوم هو بها واما انتهاء وما الى ما ليس
بمركب فليس مبينا بنفسه والكثرة لابد فيها من الواحد العددي
ثم الان الواحد يشتمل على احاد آخر لا يكون اثنا ويجوز
ان يكون كل من تلك الآحاد ايضا مشتملا على آحاد لا يكون من نوع تلك
الآحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق
هذا كلام المعترض وانا اقول كل من الاعتراضين مندفع اما الاول
فلان الاجزاء التحليلية المحضة للشيء متاخر من ذلك الشيء اذ وجودها موقوف
على اعتبار الذهن امرا في ذلك الشيء فيحصل له جزء مثلا المقدار
المتصل في ذاته ليس له جزء الا بعد القطع او الكسر او الفرض وقد
صرحوا بذلك وكلام المعترض ايضا صريح ان وجود الجزء بالفعل موقوف
على التحليل حيث قال وان لم يحلل بالفعل ولم يوجد الاجزاء
بالفعل ولا شك ان وجود الشيء لا يكون موخرا عنه فالوجود لا يكون
من الاجزاء التحليلية وبالجملة المركب من الاجزاء التحليلية كالمقدار
مثلا موجود بالفعل وان لم يحلل الذهن اجزاءه وحصول الاجزاء

به بالفعل ليس الا بعد التحليل فالوجه لا يكون من الاجزاء التحليلية
واما الثاني فلان الشيء اذا كان مشتملا على جزء بالفعل وذلك
الجزء ايضا يكون مشتملا على الآخر وهكذا الى غير النهاية يكون
هناك كثرة باعتبار تلك الاجزاء واجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ
وواحد تلك الكثرة لا يجوز ان يكون مشتملا على الاجزاء بالفعل
والا لم يكن ما فرض واحدا واحدا من هذه الكثرة بل كثيرا اشتمالا
على آحاد تلك الكثرة ولنقدم لبيان ذلك مقدمة هي ان الكثرة التي
يكون باعتبار اجزاء شيء لا يكون ذلك الشيء واحدا منها مثلا اذا
اعتبرنا عشرة بيوت يكون هناك كثرة متالفة من عشرة آحاد ويكون
واحدها بيتا واحدا واذا قسمنا كل بيت الى عشرة اجزاء يكون هناك
كثرة متالفة من مائة آحاد وواحد تلك الكثرة لا يجوز ان يكون
واحدا من البيوت بل يكون واحدا ما جزءا من عشرة اجزاء بيت
واحد وهو ظ فاذا قررت هذا فنقول الكثرة التي كلامنا فيه
لما اخذت باعتبار الاجزاء واجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ لا يجوز ان
يكون

ان يكون ما فرض واحدا منها مشتملا على الاجزاء لانه لو كانت
له اجزاء لكان تلك الكثرة باعتبار اجزائه فلا يكون هو واحدا منها
لما عرفت من ان الكثرة اذا كانت باعتبار اجزاء الشيء لا يكون
ذلك الشيء واحدا منها فتامل تفهم اقول الاجزاء التحليلية كالجنس
والفصل موجود في الخارج بوجود الكل من حيث الذات وتاخرها
عن الكل انما بصفة كونها جزءا اذا لم يتحقق المادة والصورة الخارجية
والا ففي ضمنهما متقدما ان خارجا ومن قال بجزئية الوجود لا يقول
بان المهية موجودة بالوجود كالموصوف الجزئية بل انها موجودة بذاته
وقد عرفت ان ذاته غير متاخر بل قد يتقدم واما الايراد الآخر
فجوابه ان الاستاذ المحقق منع كون البسيط الحقيقي مبداء
المركب واراد بالبسيط الحقيقي ما لا يكون له اجزاء بالفعل ولا
يقبل التحليل الى اجزاء ايضا وظ ان ما ذكره على تقدير صحته
انما يدل على اشتمال المركب على جزء واحد بالفعل اي جزء
لا ينقسم بالفعل واما انه لا يقبل الانقسام والتحليل

فلا يرد عليه اذ كون الجزء واحدا لاينافي امكان تحليله الى اجزاء
وما مهد في المقدمة من ان الكثرة اذا كانت باعتبار اجزاء الشيء
لا يكون ذلك الشيء واحدا منها مسلم لكن لا يفيد في هذا الموضع
اذ الكلام في ان ما يقبل التحليل الى غير النهاية ولم يحلل لم يكن
كثيرا من حيث الاجزاء حقيقة والكثرة فيه انما يكون ح بالقوة
وما يحلل منه يكون واحدا حقيقة لكن يقبل التحليل والكثرة ففيما
ذكره خلط بين ما بالقوة وما بالفعل فتامل قال الشـ هذا اذا كان
المدعى الخ قيل اقول التحقيق يقتضي تعكيس الامر اذ المدعى لو كان
ان الوجود ليس جزءا لجميع المهيات لتم الدليل لان نقيضه
هو ان يكون جزءا لجميع المهيات واذا كان الكلام على تقدير
كون الوجود جزءا لجميع المهيات لا يرد النظر المذكور وهو ظ ولو
كان المدعى ان الوجود ليس جزءا لبعض المهيات لكان رفعه
بان يكون جزءا لبعضها فلا يتم الدليل اذ لا يلزم من كون الوجود
جزءا لبعض المهيات دخوله في الفصول الموجودة في تلك المهيات

اقول

اقول هذا من العجائب اذ كلام العلامة صريح في ان المراد من قوله
ليس جزءا لجميع المهيات السلب الكلي ونقيضه الايجاب الجزئي
فلا يتم الدليل اذ لا يلزم من جزئيته لبعض المهيات ترتب الاجزاء
الغير المتناهية وكذا قوله انه ليس جزءا لبعضها صريح في ان السلب
الجزئي وكان نقيضه الايجاب الكلي فيتم الدليل وذلك ظاهر من
مختصرات كتب الميزان قال الشـ اما لو كان المراد انه ليس جزءا
لبعضها ليتم الدليل وذلك لان نقيضه انه جزء للجميع ولو كان جزءا
للجميع حتى الفصول لزم ما لزم واقول في هذا الكلام تامل لان الكلام
على هذا التوجيه يصير كلاما بلا فائدة اذ لا يتصور من عاقل القول بان
مفهوما من المفهومات جزء لجميع المفهومات كيف وح يلزم دخول
المفهوم في الوجود فتامل فيه بل النزاع في كون الوجود ليس زائدا
على المهيات النوعية والجنسية بل اطلاق لفظ المهية على الفصل
غير متعارف عندهم وان كان الفصل بل كل مفهوم مهية
نوعية بالقياس الى حقيقته قال الشـ يحتمل ان يكون صدق نقيضه

قيل اقول قد عرفت ما فيه اذ نقيضه ان يكون الوجود داخلا في
الجميع لا ان يكون داخلا في البعض اذ لا تناقض في قولنا الوجود
ليس داخلا في جميع المهيات بل هو داخل في بعضها فتدبر اقول
قد عرفت انه ايضا ما عليه قدس الشارح ره وفي قوله لو كان الذي
انه ليس جزءا للجميع الخ اقول لعل كلام العلامة معناه ان الدليل
تام على هذا التقدير اي على تقدير تسليم الاشتراك بضميمة باقي
المقدمات وهو ان الوجود اعم الذاتيات بناء على ما هو المشهور
من نفي تركيب المهية من امرين متساويين فتامل قوله قدس سره
لا حاجة في اثبات التركيب الى اثبات الفصل هذا بناء على
من قول الشارح عند قول المص لانه لو كان داخلا فيها اي في
المهيات الممكنة بل في الموجودات باسرها على ما يدل عليه قوله
بعد ذلك لتطرق وكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل
مقوم وقوله قدس سره في الحاشية الاخرى فقد شارك
الواجب المهيات الممكنة في الوجود مبني على ارجاع الضمير

الى المهيات

الى المهيات الممكنة ولا يلزم الاستدراك ح بل المنع فقط
ولهذا قال بعد ذلك عند قول الشارح وليس في ذلك
محذور بل المحذور ح لزوم الاستدراك قوله قدس سره
توجيه كلام العلامة الخ لما كان ظاهر كلام العلامة انه بعد تسليم كون
الوجود جنسا منع التركيب وكونه جزءا وهذا ظاهر الفساد اشار
الى توجيهه قوله قدس سره لا يخفى ان عدم عروض الوجود للمهيات
الخ اقول كلام الشارح مبني على حمل المهيات في قول العلامة
غير عارض لشيء من المهيات على المهيات الممكنة على ما يدل
عليه سوق كلامه مع ان اطلاق لفظ المهية على الواجب
غير متعارف عندهم وتقييد المهيات بالممكنة هنا تصريح
بما علم ضمنا من كلامه رحمه الله تعالى وكون الوجود غير عارض لشيء
من المهيات الممكنة امر ثابت للمهيات الممكنة مميز لها عما عداها
لان مرجعه كون المهيات الممكنة بحيث لا يعرض لها الوجود
ولو لم يكن مراده ما ذكرنا لكان قيد الممكنة لغوا منها محضا و

وبالجملة لا وجه للايراد على الشارح بان هذا مشترك بين الواجب
والممكن نعم يبقى ان في هذا التقييد ركاكة لان المقصود تحصيل
الامتياز في الممكنات بهذه الصفات وههنا كان الامتياز
بهذه الصفة من جهة التقييد بالموصوف فتدبر وقيل اقول
هذا بناء على توجيه قدس سره للمنعين المذكورين ظاهر واما الشارح
فقد حمل كلام المحشي على ان منعه الثاني ايضا على تقدير العروض
في الواجب وتوجيه كلام المحشي ح هو انه لا يلزم من اشتراك
الواجب للممكنات في جنسها امتيازه عنها بفصل لانه ذاتي
للممكنات وعرضي في الواجب وهذا القدر يكفي في الامتياز
سلمنا ان هذا القدر لا يكفي في الامتياز لكن لم لا يجوز ان يكون
ان يكون امتياز الواجب عن الممكن على هذا التقدير بامر عدمي
لا بد له من دليل والتوجيه بهذا الوجه كانه احسن لان مدار كل
من المنعين على هذا التوجيه على ما هو الواقع وهو عروض الوجود
للواجب اقول لا يخفى سماجة هذا التوجيه كالآنه يصير هكذا

لولم تكن

لولم يكن الامتياز بالعروض فيمكن ان يكون الامتياز بامر عدمي
وهو عدم العروض وذلك كما ترى الشارح ثم اقول لو جعل
لا دفع ما نقله عن العلامة ثالثا بقوله وفيه نظر تعرض لدفع الاولين
بقوله ثم اقول فهذا الكلام متعلق بقوله وفيه نظر اقول وهذا الارجاع
بعيد لفظا كما لا يخفى وان تعلم ان عدم توجه ايراد العلامة على
هذا التوجيه انما يكون اذا حمل المدعى على رفع الايجاب الكلي ش
لانم لجواز ان لا يقتضي شيئا منهما قيل اقول ويمكن ان يقال
سلمنا انه يقتضي الدخول او اللادخول لكنا لا نسلم انه لو اقتضى
الدخول يكون داخلا في الجميع ولو اقتضى اللادخول يكون غير داخل
في الجميع لجواز ان يقتضي الدخول بشرط كونه في هذه الماهية واللادخول
بشرط كونه في تلك الماهية وما قيل من ان مراد المستدل من الاقتضاء
هو الاقتضاء التام فلا يكون معه الا منع الاقتضاء دائما وهذا بعد تسليم
الاقتضاء الذي ادعاه فلا مجال للقول بانه يقتضي العروض
في البعض والدخول في البعض لان هذا يقتضي الشيء لا يتخلف عنه

فيلزم ان يكون كل حصة من الوجود عارضا لبعض داخلا في بعض
آخر وهو باطل فهو مدفوع لان المستدل وان اراد بالاقتضاء
هو الاقتضاء التام لكن للمانع ان يمنع مطلق الاقتضاء الذي هو
اعم مما ادعاه المستدل اولا ثم بعد تسليمه يمنع الاقتضاء
التام الذي ادعاه المستدل وهو بحث شايع لاقصور فيه
اقول لايخفى ان المستدل اراد بالاقتضاء الاقتضاء التام
حتى تترتب عليه الاستواء والاتفاق وهو ايضا معترف
والمحشي العلامة منع الاقتضاء التام وبعد تسليم ما منعه لايمكن منع
آخر بل منعه منفهم لمتعين لان انتفاء الاقتضاء التام اما بانتفاء
الاقتضاء مطلقا او بتحقق الاقتضاء في الجملة من دون ان يكون
تاما فما ذكره مندرج في كلام الشارح وبعد تسليم ما منعه لايتوجه
ايراد آخر اصلا فتدبر والثاني كونه ممكنا قيل اقول ليس المراد
بامكان الوجود امكانه بالنظر الى مهية الواجب بمعنى ان ثبوته
للمهية بالنظر الى ذات المهية يكون ممكنا لان هذا غير لازم من الافتقار

الى المهية ولانه لو صح هذا لما كان لباقي المقدمات حاجة في اثبات
المط اذ يكفي ح ان يقال فلا يكون ما فرضناه واجبا بل ممكنا هذا
خلف بل المراد بامكانه امكان ثبوته بالنظر الى ذاته والمراد بثبوته
هو ثبوته للمهيات لاثبوته في ذاته فلا يرد ان الوجود ليس مما له
عين خارجي بل هو من المعقولات الثانية فكيف يصح وصفه
بكونه ممكن الوجود ولاشك انه كما ان ثبوت الشي لذاته يتصف
بالامكان ويفتقر الى العلة كذلك ثبوت الشي لغيره يكون كك
فحاصل الدليل ان الوجود على تقدير قيامه بالمهية يكون مفتقرا الى المهية
فيكون ثبوته للمهية بالنظر الى ذاته ممكنا فيكون بالنظر الى ذاته مفتقرا
في ثبوته للمهية الى علة فعلته الخ وعلى هذا التوجيه لايرد ما اورده
بعض المحققين في هذا المقام من ان المحوج الى العلة هو الامكان
كما سبق تحقيقه فالتعرف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك
الشي ممكنا يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لايتصف
به لم يكن هناك بد من علة تجعل ذلك الشي متصفا بهذا الامر فان

فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ايضا ان لا يتصف
به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف
بالوجود وجاز ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود
واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا
فلا حاجة هناك الى علة تجعلها متصفة بها فان اتصاف الاربعة
بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك
حاجة الى علة واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب
لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك
علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد
الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان
فان حاجة الى علة ترجحهما وما يقال ان الواجب يقتضي ذاته وجوده
فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك
اقتضاء وتاثيرا وذلك لان اتصاف الواجب بالوجود على تقدير زيادته
بالنظر الى ذاته وان كان المفروض انه ضروري ولا يمكننا الحكم باقتضاء

وجه

وجه الى العلة اذا لاحظنا ذاته موجودا لكن اذا لاحظ الذهن في حقه
وجوده مفتقرا في ثبوته له الى ماهيته فحكم بان الوجود في كونه ثابتا للواجب
تعالى يحتاج الى علة لان كون الوجود ثابتا للواجب ليس ضروريا
بالنظر الى الوجود بل ممكنا وكل ممكن يحتاج الى علة فهو في كونه ثابتا
للماهية يحتاج الى علة فيتم الدليل وما قيل في الجواب من ان كل
ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء واتصاف ذلك الشيء
به او كونه هو هو او ما شئت فسمه امر لا يستغني عن العلة فان
للانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا اما كونه امرا آخر فيحتاج
الى علة وذلك ظاهر فان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع
بالذات واما كونه شيئا آخر فيحتاج الى السبب بالبديهة
فلذلك حكم الحكماء بان وجود الواجب عينه حتى يستغني
وجوده عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه اما ان يكون ناشئا عن
ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده واما عن غيره فيلزم
افتقار الواجب الى غيره فهو مدفوع لانه ان اراد ان كل

مايغاير الشيء فان اتصاف ذلك الشيء به سواء كان ذلك
الاتصاف ضروريا او ممكنا لا يستغني عن العلة فهو ظ البطلان لان
من قواعدهم المقررة المشهورة هو ان علة الاحتياج هو الامكان
وايضا الفطرة حاكمة بان شان العلة الترجيح فاذا كان الاتصاف
ضروريا فما الحاجة الى الترجيح ومامعنى الترجيح ح وايضا المتران
الحكماء يرون انفسهم محتاجين في اثبات الصانع تعالى الى نفي الاولوية
الذاتية عن الممكن ولو كان مغايرة الصفة للموصوف سواء كان
الاتصاف ضروريا او اولى اولا عندهم مستلزم للاحتياج
الى العلة لما احتاجوا الى ذلك بل كان لهم ان يقولوا على تقدير
الاولوية الذاتية ان اتصاف الماهية بالوجود سواء كان الاتصاف
اولى ام لا يحتاج الى علة وعلته لا يجوز ان يكون نفس الممكن والا لزم
تقدم الشيء على نفسه بالوجود اذ كان موجدا لوجودات المتعددة
فيكون موجدا آخر غيره وننقل الكلام اليه الى آخر ما قالوا في اثبات
الصانع جل ذكره وان اراد ان كل مايغاير الشيء فان اتصاف

الشيء به

الشيء به وثبوته له البتة ممكن فيحتاج الى برهان وليس في كلامه
عين من الدعوى ولا عما يدل عليه عين الاثر وايضا لو تم ان كل ما يغاير
الشيء يكون اتصاف ذلك الشيء به ممكنا لكان كافيا في ان وجود
الواجب ليس زائدا عليه كل ما هو وجه زائدا عليه يكون اتصافه
بالوجود ممكنا على ذلك التقدير لا واجبا فلا يكون لباقي المقدمات
دخل في البرهان اقول الايراد الذي نقله اولا مذكور في الشرح الجديد
للتجريد والجواب الذي ذكره من ان امكان الوجود ليس من حيث
كونه من حيث الثبوت للذات والظاهر كان ان الشيء يصير باعتبار
الوجود في نفسه واجبا وممكنا كذلك يصير باعتبار الوجود لغيره
متصفا باحدهما هذا للاستاد المحقق ره والحق ان القائل قد عبر
عن امكان الوجود في نفسه بامكان ثبوت الشيء لذاته والا فحمله
على ثبوت الشيء لنفسه اجنبي عن البحث وكان غير مستقيم في نفسه الا بتكلف
ولا يخفى عليك ما في هذا التعبير ثم الايراد الثاني الذي ذكره للشرح
الجديد للتجريد وما اجاب به عنه للخواجه المروي نقله السيد سلمه الله

ممكن الوجود في نفسه بل

[illegible]

في صدر الجنان في حاشيته على التجريد وهذا القائل قد انتحل عنه
واقول واقول في دفعه عن الشبهة المذكورة انه قد منع كون
الاتصاف المذكور ممكنا بذاته اي نظرا الى ذات ذلك
الاتصاف ولا شك ان ما ليس ممكنا لذاته لا يفتقر الى العلة
وما ذكره من كونه ممكنا نظرا الى الوجه ان اراد ان الوجه يقتضي
امكانه الذاتي فذلك هو الامكان بالغير الذي ابطلوه وان
اراد عدم اقتضاء الوجه وجوب ذلك الاتصاف ولا عدمه فذلك
هو الامكان بالقياس الى الغير وهو لا يقتضي الافتقار الى العلة
كيف وهو يجامع الوجوب الذاتي ضرورة انه لا شيء من الاشياء
يقتضي وجوب الواجب ولا عدمه فالواجب بالقياس الى جميع
ما عداه ممكن قد ثبت في الجواب عن ايراد الشبهة المذكور
ان الاتصاف نسبة والنسبة محتاجة الى الطرفين ومحتاج
الى الغير ممكن لذاته فكيف يكون واجبا والقول بان الممكن
ما يحتاج في وجوده العيني الى الغير والنسبة ليست من الامور العينية
ففيه

ففيه ما فيه ثم الجواب الذي نقله وزيفه ما ذكره الاستاد
المحقق في حاشية التجريد ونختار الشق الثاني من الترديد الذي
اورده عليه واقول كلامه مبني على ما قالوا ان الذاتي لا يعلل
وان توسط الجعل بين الشيء وذاته او ذاتيه غير معقول
واما العرضي فمعلل البتة اما بنفس الذات او بغيرها حتى عرف
بعضهم الذاتي بما لا يعلل ولا قوله وانهم لم ثم الخ فالجواب
عنه ان كلا للازم امكان الاتصاف نظرا الى ذات الاتصاف
الاتصاف وذلك لا يقتضي الامكان الوجوب اذ لعله
واجب نظرا الى ذات الواجب كما قاله الاشاعرة
فيحتاج الى الاستفسار عن علة الى آخر الدليل الذي ذكره
الشارح لان المفيد للوجود لا بد ان يكون له وجود الى آخره والحق
ان من قال بان ماهيته تعالى مقتضية لوجوده فقد قال بان وجوده
عين ماهيته من حيث لا يشعر به اذ لا معنى لكون الشيء موجودا
الا كونه بحيث يترتب عليه الآثار ولا معنى لكون ماهيته تعالى عين

عين وجه له ان الاثر المترتب عليه تعالى يترتب على ذاته كوجوده

بذاته منشأ تلك الاثار ومفيدها بخلاف الممكنات فان

اثارها يترتب على وجه اهاص الا ان الاثر المترتب عليه تعالى يترتب

على ذاته وهو بذاته منشأ تلك الاثار ومفيدها بخلاف

الممكنات فان اثارها يترتب على وجوهها واذا علمت

هذا فرايت ما ينادى لك ان ذات الواجب اذ فرض

منشأ لوجه لكان هو بذاته على ذلك التقدير منشأ لاقوى الاثار

واتمها وهو الوجود الواجبى فيكون ذاته على وجوده وقد فرض

غيره اقول انهم فسروا الوجه بمبدأ الاثار ومظهر الاحكام وقالوا

ان النار بالنار اثرت فذات النار هى المؤثر وفيها صفة

انتزاعية كونه مبدأ للاثار فالفرق بين المؤثر ومبدأ الاثر

في النار بحسب الذات واما في الواجب فالمغايرة بين

المؤثر [illegible] باعتبار فانهم قالوا ان ذاته تعالى من حيث ومبدأ الاثر صح

كونه مؤثرا موجود ومن حيث كونه مبدأ الاثر وجود والمتكلمون

ذهبوا

ذهبوا الى ان في تاثيره تعالى في غيره ذاته تحقق المؤثر ومبدأ

الاثر والمغايرة بينهما بالذات وفي تاثيره في ذاته تحقق المؤثر

في مرتبة التاثير ولم تحقق مبدأ الاثر في تلك المرتبة بل الذات

مستقلة في التاثير فيه من غير استناده الى مبدأ الاثر وحاصل

الحاصل انه لا يلزم على الاشاعرة من مجرد القول بان الذات

من حيث هي مؤثرة في وجودها كونها نفس الوجود اذ معنى الوجود

ليس هو المؤثر بل منشأ التاثير ولعلهم لم يجعلوا تاثير الذات

من حيث هي مستندا الى شىء منه والحق ان تاثير الذات من حيث

هي اما لذاته او لغيره والثانى بط اذ لا غيره [illegible] فكان لذاته

فالذات مبدأ التاثير فكان نفس [illegible] من حيث

هي مؤثرة في ذاته لذاته وهذا [illegible]

التحقيق وارباب الذوق [illegible]

اقول هذا سهو اذ الكلام [illegible]

لوجود نفسه وايضا بعد التحقيق [illegible]

لانا لانسلم اباه مطلق اللهم الا ان يقال اراد بالغير ما يتناول
المغايرة بين الشى ونفسه فافهم قوله س اى يمتنع ان يكون
استفادته مشروطة بالوجود اقول انما فسره بهذا لانه بظاهره
غير صحيح لان المستفيد للوجود يكون موجودا بالوجود الذى استفاد
والاول فى التعليل ح ان يقال لذاته لو كان مستفيدا
للوجود بشرط الوجود فان كان استفادته مشروطا بهذا الوجود
لزم تقدم الشى على نفسه وان كان مشروطا بوجود آخر لزم كون
الماهية موجودا بوجودات متعددة بل بوجودات غير متناهية
شرح وان كان الترديد فى مفهوم مطلق الوجود فيختار
انه لا يقتضى [illegible] لا نقول على هذا التقدير يمكن اختيار
كون الو[illegible] عروض مطلقا والوجود المطلق عارض فى
الو[illegible] المراد ان الوجود المطلق يقتضى
عروضه [illegible] قوله الشارح لان
ما هو معقول غير [illegible] هذه المقدمة مما لا حاجة

صحيح

اليه لان ما ذكره المص من الاستدلال دليل تام على هيئة
الشكل الثانى ينتج المط من غير حاجة الى هذا القيد لانها
ليست لبيان الصغرى ولا لبيان الكبرى ولا لبيان الانتاج
ولفظ الغير يستعمل بمعنى السبب ههنا فتامل قوله الشارح وفى
الحواشى القطبية وفيه نظر لانه ممكن الخ اقول فيه بحث لان الوجوب
والامكان والامتناع انما هو بالقياس الى الوجود الخارجى
والتجرد لكونه عدميا يمنع عليه الوجود الخارجى فلم يكن ممكنا حتى
يحتاج الى سبب والظ ان مراد المص هذا فلا يتوجه عليه
النظر ولو اريد ان امكانه بالقياس الى وجود الذهنى فنقول
اللازم افتقار الواجب فى ثبوته [illegible] الى غيره [illegible]
الاحتياج فى وجوده الذهنى [illegible] افتقاره
الى الذهن فكيف الا [illegible] يمكن
الجواب بان مراد [illegible] امكانه باعتبار
ثبوته للذات [illegible] ذلك ان الا

اذ لا شك ان اتصاف بنسبة مفتقر الى الطرفين فلا يكون
واجبا لذاته بل كان ممكنا لا بمعنى انه يمكن الوجود بل بمعنى ان
الذات يمكن اتصافه به نظرا الى ذات الاتصاف فيفتقر
الى سبب ولا يكون السبب ذات الواجب لانها عين الوجود
والمفروض ان الوجود لا يقتضي التجرد فيكون غيرها فيفتقر الواجب
الى سبب منفصل وانت تعلم ان هذا التوجيه لكلام العلامة
غير ما فهمه الشارح حيث اورد عليه الاعتراض بان الممكن
العدمي لا يفتقر الى سبب واجاب بان عدم سبب الوجود
سبب للعدم وذلك لان ثبوت الصفة العدمية للموصوف
كثبوت الوجودية يفتقر الى سبب وجودي وليس سببه عدم
سبب ثبوت الصفة الوجودية والشارح ولا مانع من ان
يكون ممكن في نفسه واجب الحصول لغيره اقول التجرد
امر عدمي يكون باعتبار وجوده في الخارج ممتنعا لا ممكنا وكذا
باعتبار وجوده الذهني ان كان ممكنا فلا يكون مقصودا ههنا

اذن

اذن فلا يلزم افتقار الواجب الوجود في تجرده الى سبب
منفصل لا يرد انه يلزم افتقار وجود التجرد في الذهن الى
سبب منفصل لان الوجود الذهني لجميع المفهومات يحتاج الى
سبب منفصل وهو الذهن وهذا لا ينافي الواجبية بل الحق ان
يقال في الجواب ان تجرد وجوده انما يكون واجبا بالغير ولا ينافي
ذلك امكانه نظرا الى ذاته يعني ان ثبوته للذات واجب
بالغير ممكن في نفسه ويمكن حمل كلام الشارح عليه بان يحمل الممكن في نفسه
على ان يكون التجرد ممكن الثبوت للذات في نفسه ويجعل وجوب
الحصول لغيره على ان لغيره قيد للوجوب ويكون متعلق الحصول
مقدرا اي للذات او على ان يكون قيدا للحصول والمراد الوجوب
بالغير والاول اظهر لان مناط الفرق ودفع الاعتراض هو
ان الوجوب بالغير والامكان بالذات لكن ما ذكره الشارح
من ان الوجود على قسمين الخ لا يلائم التوجيه الذي هنا ويمكن بما ذكره
الشارح من الاعتراض والجواب او لا يلائم حمل كلامه على انه

اراد بكون التجرد واجبا او ممكنا واجب الثبوت او ممكن الثبوت
للذات على ما عرفت آنفا فتدبر قد يشير الى الوجوب عندهم
على قسمين وجوب الشيء في نفسه الى قيل وفيه نظر لان حمل كلام
الشارح على ان وجوب التجرد في نفسه ممكن وان كان ثبوته للواجب
وعروضه اياه واجبا غير صحيح اذ لا شك ان التجرد عدمي ووجوده
في نفسه ممتنع فللخصم ان يقول ثبوت التجرد في نفسه ممتنع لانه عدمي
فلا يحتاج الى علة وثبوته للواجب واجب فلا حاجة الى العلة لا في
ثبوته في نفسه ولا في ثبوته لغيره بل مقصود الشارح هو ان ثبوت
التجرد لذات الواجب وان كان بالنظر الى ذات الواجب
واجبا لكن بالنظر الى ماهية التجرد ممكن اي بالنظر الى ماهية التجرد يجوز
ان لا يكون وكل ممكن الثبوت محتاج في ثبوته الى علة سواء كان
ثبوته الممكن ثبوتا في ذاته او ثبوتا لغيره فمراد الشارح بالممكن في
نفسه ما يكون ثبوته سواء كان ثبوتا في نفسه او ثبوتا لغيره ممكنا
بالنظر الى نفسه وذاته لا ما يكون ثبوته في ذاته اي وجوده الحاصل

له في

له في ذاته ممكنا فافهم اقول فيه بحث اما اولا فقد عرفت ان
ما اورده الشارح من الاعتراض الاول وجوابه يدل على انه
حمل امكان التجرد على امكانه في نفسه الذي هو عدم العروض
ولهذا اقتصر بسببه عدم سبب الوجود واما ثانيا فلان الكلام
على تقدير ان لا يكون الوجود مقتضيا للتجرد والوجود عند الخصم عين
الواجب فلو كان التجرد واجبا بالنظر الى ذات الواجب
وان كان مقتضى الوجود والمفروض خلافه واما ثالثا فلان هذا الكلام
دفع جواب المص حيث نفى الافتقار الى السبب مطلقا
لكن فيه اعتراف بفساد الدليل حيث جعل فيه سبب التجرد
الذات فح لم يلزم افتقار الواجب في تجرده الى سبب
منفصل على ما ادعاه المستدل وتوضيحه ان هذا الكلام مشعر
بتسليم ان التجرد واجب الثبوت للذات نظرا الى الذات
وبعد تسليم انه واجب نظرا الى الذات كانت الذات
سببا له فلم يفتقر الى سبب منفصل بل الجواب عدم تسليم ذلك

من الحكم بل المسلم هو كونه واجبا بالغير سواء كان ذلك
الغير هو الذات او غيرها وذلك لا ينافي امكانه بالذات
على ما قررنا واما رابعا فلان ثبوت التجرد في نفسه انما يكون
ممتنعا لو اريد ثبوته في الخارج اما لو اريد ثبوته في نفس الامر فلا
فان قلت ثبوت الصفة للشيء لا يقتضي وجود تلك الصفة اصلا
فلا يلزم احتياج الواجب في الاتصاف بالتجرد الى شيء والاحتياج
في وجود الصفة في نفسها الى الذهن غير محذور قلت قد صرح الشيخ
في الفصل الخامس من الهيات الشفا بان ما لا يكون موجودا
في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء [illegible] وبعضهم قد فصل
هذا المقام الخ اقول لا شك ان الوجوب والامكان انما يكون
كيفية نسبة الوجود الى الذات اي الوجود الذي يكون موجودية
الذات به فاذا كان ذلك الوجود في الواجب ما هو عينه
لا المطلق كاعتبار الوجوب بالنظر الى المطلق كاعتبار الوجوب
بالنظر الى سائر السلوب اللازمة له نعم وليس في هذا الاعتبار

فائدة

فائدة جليلة اقول قد حمل كون الذات مقتضيا للوجود على كونه
مقتضيا لكونه فردا للوجود لا على كونه مقتضيا لكونه موجودا بالوجود المطلق
متصفا به على انه لو حمل على هذا لزم من عروضه بهذا المعنى للواجب كون
الواجب موجودا امرين مرة بالوجود الخاص الذي هو عينه ومرة
بالوجود المطلق والقول بان الواجب وان كان عين وجوده الخاص
لكنه ليس موجودا بالوجود الخاص وانما وجوده هو الوجود المطلق فذا
الذي هو وجوده الخاص موجود بالوجود المطلق مردود بان الواجب
ح يكون مثل سائر الممكنات في ان موجوديته بعروض الوجود
لا بكونه عين الوجود الذي هو مذهب الحكماء والايراد بالوجودات
الخاصة انما يرد بناء على ذلك الحمل وح فما ذكره في الجواب
غير تام اذ لا يلزم من احتياج وجوده الخاص في نفسه الى غيره احتياجه
في كونه فردا للوجود المطلق الى ذلك الغير فان فرد السواد
يحتاج في نفسه الى المحل وليس في كونه فرد السواد محتاجا اليه لان
السواد لا يصير سوادا بالمحل اي ليس سواديته موقوفا

على المحل وان كان موجبيته موقوفا عليه هذا ويمكن ان يقال المراد
باقتضاء وجه الخاص وجه المطلق اقتضاء الاتصاف به اشتقاقا
اي اقتضائه كونه فردا للوجه المطلق وانما يلزم كون الواجب موجبا
مرتين لو كان موجبيته باعتبار تلك الاتصاف ايضا وليس كذلك
بل موجبيته باعتبار كونه عين الوجه الخاص بمعنى ان ترتب الاثار
عليه باعتبار هذا الوجه ولا مدخل للمطلق في ذلك الترتيب
واما الوجه المطلق فهو صفة من صفاته وعارض من عوارضه وهو
بذاته متصف به اي الواجب تعالى بذاته بحيث يمكن ان ينتزع
منه هذا العارض وهذا معنى الوجوب بخلاف الممكنات فان عروض
الوجه لها بواسطة الغير اقول ما ذكره من اول الحاشية الى قوله
ويمكن ان يقال مذكور في الشرح الجديد للتجريد سوى قوله وما
ذكره في الجواب غير تام ودفعه ان كل ما له مدخل في وقوع
شيء كالوجه الخاص فله مدخل في اقتضائه شيئا ضرورة
ان الاقتضاء فرع وقوع الاقتضاء المقتضي والحاصل ان الكلام في

اقتضاء

اقتضاء الوجه الخاص صدق المطلق عليه والتنظير والتشبيه بفردية السواد
الخاص للمطلق ليس مما نحن فيه اذ السواد المطلق ذاتي لفرده
فلا يتصور هنا اقتضاء المراد بالاستقلال عدم الاقتضاء وعدم
الافتقار الى شيء آخر اصلا لا بالذات ولا بالواسطة والمناقشة
في العبارة بعد وضوح المقصد ليس بشيء واقول يمكن الجواب
من قوله قدس سره لا يقال كل موجود خاص فانه يقتضي
صدق المطلق بوجه آخر وهو منع كون وجه الخاص مقتضيا لصدق المطلق
عليه اما اولا فلجواز ان يكون المطلق ذاتيا للخاص بناء على عدم
تحقق وجه خاص سوى الحصة فلا يتصور الاقتضاء واما ثانيا
فلجواز ان يكون عرضيا له مستندا الى غير معروضه واما ذكره
بقوله ويمكن ان يقال فمأخوذ كل من كلام الاستاد في تعليقاته
على الشرح المذكور قدس سره عن الثالث كما اقول هذا لا يصلح
جوابا عن الدليل الثالث اذ الاستدلال ليس موقوفا
على كون الوجوب امرا عرضيا له تعالى بل بناء على انه اضافة بين

قوله لا بالذات ولا بالواسطة رد على ... حيث توهم ان المراد بالاستقلال عدم الافتقار الى شيء ... بالذات و ... ورد على ... لا يلزم ... خاص ... غيره ... كونه فردا للوجه المطلق ...

الذات والوجود كان يقتضي المغايرة بينهما فعلى تقدير الاتحاد
بين الذات والوجود لا يتصور ثبوت الوجوب له نعم
سواء كان عينا له او عارضا بل المتعين في الجواب الا منع
ثبوته للذات وذلك لا يمكن منع كونه اضافيا مع منع كونه
عرضيا فسيان والعبارة مختلفة لا يكون خاليا عن المراد او منع
كونه عرضيا فمنع مقدمة لم يبرهنها المستدل فتدبر قوله شرح
فان قيل انه الاختلاف الى آخر قيل وتفصيله ان يكون لاشياء
كثيرة مختلفة بالحقيقة اسم واحد لمعنى واحد وذلك اما لان
تلك الاشياء غير متناهية فلا يمكن ان يوضع لكل منها اسم
عليحدة لكنها يكون مشتركة في معنى واحد فيوضع باعتبار ذلك
المعنى المشترك اسما كمراتب البياض فانها غير متناهية
بالقوة فلا يمكن ان يوضع لكل مرتبة منها اسم لكنها مشترك
في معنى واحد وهو التفرق للبصر فوضع لجميعها باعتبار هذا الامر اللفظ
البياض فتلك المراتب مشتركة في هذا اللفظ ومشتركة ايضا

في المفهوم

في المفهوم منه لكن تحقق ذلك المفهوم في تلك المراتب مختلفة
اذ يترتب على بعض مراتب التفرق اكثر مما يترتب على بعض آخر
وهذا هو المعنى من الاختلاف بالشدة والضعف واما لان
لتلك الاشياء نسبة الى غاية واحدة فيوضع لتلك الاشياء
من حيث النسبة الى تلك الغاية اسم فيكون تلك الاشياء
مشتركة في هذا الشيء اللفظ والمفهوم منه فانه ذوات الغايات
تشترك في معنى النسبة الى الغاية الواحدة كالصحي للدواء والرياضة
والفصد فانها مشتركة في النسبة الى الغاية المخصوصة وهي الصحة
لكن تحقق النسبة في ضمن بعضها وترتبها عليه اكثر من تحققه
في ضمن بعض آخر وترتبها عليه وبالجملة المعنى الحاصل في الذهن
من تلك الامور المختلفة واحد لكن تحققه في الواقع مختلف
فالاتحاد في الفهم والاختلاف في التحقق والترتب الواقع
او لان لتلك الاشياء مبدء واحد فباعتبار تلك النسبة
يطلق عليها اسم الواحد مرة او لغير ذلك مما يطول الكتاب

بذكره والمحصل ان مدار التشكيك على ان يكون هناك
امور مختلفة يكون كلها مشتركة في مفهوم واحد اي يكون كلها
مشتركة بهذا العنوان فالموجود في الذهن من كل منها لا يكون تعرف م
الا معنى واحدا ويكون تحقق هذا العنوان في ضمن تلك الاشياء
وترتبه عليها مختلفة اما بالشدة والضعف بان يكون ذلك
العنوان يجب تحققه في الواقع في ضمن بعضها اكثر وفي ضمن
بعضها اكمل كما مر مثاله واما بالتقدم والتاخر بان يكون تحقق ذلك اقدم
العنوان وصدقه على بعض ما يصدق عليه مقدما على تحققه
وصدقه على بعض آخر كالموجود الذي يصدق على الواجب اولا
وعلى الممكنات ثانيا واما بالاولوية وغير الاولوية بان يكون
صدقه على بعضها اولى من صدقه على بعض آخر كالموجود ايضا فانه
مقول على الواجب والممكن بالاولوية وغير الاولوية فان
الواجب اولى بالموجودية من الممكن لان موجوديته لذاته
وموجودية الممكن لغيره وما قيل لتحقق الاتحاد والاختلاف

بالشدة

بالشدة والضعف المعتبرين في المقول بالتشكيك
وبيان الفرق بين الذاتي والعرضي ان المقول بالتشكيك
هو المشتق وهو مفهوم واحد والاختلاف في المبدا مثلا
المفهوم من الابيض معنى واحد ماخوذ من جنس البياض باعتبار
نسبته الى معروض فهو واحد والمختلف هو افراد البياض و
الاختلاف في تلك الافراد يرجع الى فصولها المنوعة لا الى
جنسها المشتق منه الابيض ومعنى كون احد الفردين اشد
كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف
وتحليله اليها لقرب من التحليل ففيه نظر اما اولا فلانه يلزم
عليه ان لا يكون المفهوم الواحد الحاصل من البياض وامثاله
في الذهن الواقع على افراده باختلاف مقولا على تلك
الافراد بالتشكيك ولا شك انه ليس مقولا بالتواطي
اذ المقول بالتواطؤ الاستواء في الاستحقاق والتحقق المعتبر
مع ان في جميع رسائلهم تصريح بان اللفظ باعتبار معنى

الواحد الكلي مقول على افراده اما بالتواطؤ اما اولا فبالتشكيك
لا يخفى انه داخل في المتواطي اذ الاستواء وعدم الاختلاف
معتبر في المشتق من التواطي لا في المتواطي مطلقا لانا نقول
قد صرحوا بان كل اسم سواء كان اسما او فعلا او حرفا
فهو ان كان ثبوت مفهومه لافراده على السواء فهو متواطي
وان كان بالاختلاف فهو مشكك من غير تخصيص بلفظ دون
لفظ واما ثانيا فلان مثل هذا التحليل يجري في الذاتي ايضا فلا تغفل
اقول القائل هو الاستاد المحقق فالجواب من ايراده
ان البياض جنس للبياض الشديد والبياض الضعيف و
عندهم ان الذاتي لا يقبل التشكيك على الباقي ليس
باطلا عنده بل الحق عنده ان لا اختلاف في صدق البياضين
على البياضين نعم يتحقق الاختلاف بين نفس البياضين
فان نفس بياض الثلج اشد من نفس البياض العاج
لانه اشد منه في كونه بياضا بل الابيض مختلف الصدق

[illegible]

بالنسبة

بالنسبة الى الثلج والعاج نعم يرد على الاستاد ههنا ان
الاختلاف صدق الابيض على الجسمين لما كان باعتبار ان نفس
البياض القائم باحدهما اشد من نفس البياض القائم بالآخر كما حققه
في هذا الموضع فلان يكون صدق البياض على البياضين مختلفا
باعتبار ان نفس احد البياضين اشد من نفس البياض الآخر
اولى واظهر واما الايراد الذي ذكره بقوله واما ثانيا فان اريد
به ما ذكرناه فهو كلام فيما بين الطلبة مشهور في اكثر الحواشي
المتعلقة على حاشية التجريد مذكور وقد فصلنا في تعليقاتنا على
التجريد وان اراد غيره فليبينه حتى ينظر في صحته او فساده قال
الشارح فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر اقول اللازم
مما ذكر كون الوجود مقولا بالتشكيك بالنسبة الى الماهيات
لا كون الوجود مقولا بالتشكيك كون الوجود مقولا بالتشكيك بالنسبة
الى الوجودات فان اتصاف العلة بالوجود متقدم على اتصاف
المعلول به لا ان اتصاف وجود العلة بكونه وجودا متقدم على

بكونه وجودا متقدم على اتصاف وجود المعلول بكونه وجودا ضرورة
ان العقل يحكم بان العلة صارت موجودة فصار المعلول موجودا ولا
يصح ان يقال صار وجود العلة وجودا فصار وجود المعلول وجودا
قوله شرح فيكون وجود الواجب اقدم الخ اقول الظاهر من كلام
الشارح انه جعل كون الواجب مبدء الكل ما بعده من الموجودات
علة للاختلاف المثلث لا لواحد منها فقط كما قدس سره وتوجيهه
ح ان الاختلاف بالشدة والضعف لما كان باعتبار كثرة الاثار
فلما كان الواجب مبدء الكل ما بعده يكون آثاره اكثر فيكون
الوجود فيه اشد واما الاولوية فلكونه مبدءا وعلة فان قلت يلزم على
هذا ان يرجع الاولوية الى الاقدمية فلا تقابل بينهما قلت الاولوية
الناشية من الاقدمية غيرها بالضرورة والتقابل انما هو بمعنى
تباين الاقسام وقد تحقق فلا اشكال قيل اقول لا يخفى ما في
القول باقدمية الوجود واولويته من التسامح واما القول باشدية
الوجود فهو مما لا يقبل التاويل وتفسير الوجود بالموجود غير مفيد

لان الموجود

لان الموجود ايضا لا يقبل الشدة والضعف وما ذكره من ان
ثبوت الاثار على الوجود الواجبي اكثر فهو مدفوع بانه لا يلزم من صدق
مفهوم واحد على اشياء يكون ترتب الاثار على بعضها اكثر من
ترتبها على البعض الآخر ان يكون ذلك المفهوم مقولا عليها بالتشكيك
وانما يلزم التشكيك ان لو كان تحقق ذلك المفهوم او ترتب الاثر
الماخوذ منه على بعض تلك الاشياء اكثر لما عرفت من ان الاختلاف
يجب ان يكون باعتبار تحقق المفهوم المشكك كالسواد المقول بالتشكيك
بالشدة والضعف على السواد القوي والضعيف فان قابلية البصر
الماخوذ في مفهوم السواد القوي اكثر مما يترتب على السواد الضعيف
كيف ولو كان المقول على اشياء يكون ترتب الاثر على بعضها اكثر
منه على البعض الآخر مقولا عليها بالتشكيك مطلقا لكان جميع ما يحمل على
السواد القوي والضعيف كالشيء والموجود والممكن وغير ذلك من
المفهومات مقولا عليها بالتشكيك اذ يصدق عليها انها مقول
على اشياء ترتب الاثر على بعضها اكثر منه على البعض الآخر اقول

نعم لكنها مسامحة مشهورة واما انه لا يصح الاشدية في الوجود مطلقا
فانما هو على سبيل التحقيق بناء على ان الشدة والضعف من خواص
الكيف لكن الكلام في صحته على سبيل تشبيه الوجود بالبياض مثلا
فانه اذا كان اشد كان له ما ذكره وهو تفريق البصر اكثر مما اورده آثاره ص
من النقض بقوله ولو كان المقول على اشياء يكون ترتب الاثر على بعضه
اكثر منه الخ مدفوع لان ترتب الآثار في صدق الوجود باعتبار نفس الوجود
بناء على ما هو المشهور من ان الوجود مبدأ الآثار بخلاف مثل الممكن
لان ترتب الآثار على افراده لا على وصف الامكان الشبه
لان الماهية المشتركة بين الاشياء قيل اول اما الاختلاف الذاتي
بالاولوية والاقدمية فقد ادعوا الضرورة في نفسه وهو حق والمنبه
على نفي الاقدمية هو ان الذاتي غير مجعول بالضرورة اي لا يمكن
ان يصير الانسان مثلا انسانا او حيوانا بسبب الغير واما نفي
الاختلاف بالشدة والضعف فلان الاختلاف بالشدة والضعف
في المفهوم الواحد قد عرفت انه باعتبار ان هذا المفهوم يتحقق في

ضمن

ضمن بعض الافراد اكثر منه في ضمن بعض آخر واما الاكثرية تحقق مفهوم
واحد من حيث العروض فهو مما لا يقتضي العقل بصحته بعد التفتيش
بالمعنى الذي ذكرناه واما الاكثرية تحققه من حيث الذاتية فهو لا يتصور
الا بان يكون ذاتيا لبعض الافراد اكثر مما هو ذاتي لبعض آخر
بان يكون مثلا جزء البعض افراده مرة وللبعض الآخر مرتين وانت
تعرف بادنى التفات ان كون الشيء شيئا وجزء شيء مرتين غير
معقول فان قلت لم لا يجوز ان يكون مفهوم واحد ذاتيا لافراده
ثم يترتب عليه على تلك الافراد من حيث العروض بالشدة والضعف
فيكون ذاتي الشيء مقولا عليه بالتشكيك لا بد لنفي هذا من دليل قلت فيكون
مقوليته بالتشكيك على افراده من حيث العروض لا من حيث الذاتية
ولسنا في صدد نفي التشكيك بهذا الوجه من الذاتي بل ليس مقصودنا
الا ان الذاتي من حيث انه ذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك واما
اذا كان ذاتي الشيء عرضيا له باعتبار فلم ينف التشكيك عنه بهذا الاعتبار
بل قول الشيء على نفسه وغيره بالتشكيك من حيث العروض واقع فان الوجود

مقول على الواجب ومفهوم الموجود بالتشكيك بالاولوية والاقدمية

المحمول

فان قلت من قواعدهم المقررة ان ما يحمل على العام والخاص
كالجسم على الحيوان والانسان يكون حمله على العام اولا وعلى الخاص
ثانيا فيلزم ان يكون الذاتي المحمول على العام والخاص كالجسم مثلا
للعام كالحيوان اولا وللخاص كالانسان ثانيا فيكون مقولا بالتشكيك
قلنا مطلق الاختلاف في الاولوية لا يكفي في التشكيك بل المعتبر
في التشكيك وقوعه على افراد مختلفة متباينة اقول ما ذكره في تحقيق
ان الذاتي لا يقبل التشكيك بالاشدية مبني على الخلط بين
المعروضين وعارضه اذ المدعى ان ما هو معروض وصف الذاتي
لا يكون مقولا بالتشكيك على سبيل الاشدية مثلا بان ينتزع
العقل بمعونة الوهم من السواد الشديد امثال ما ينتزع من الضعيف
ويكون السواد المطلق حينئذ لها وقد عرفت ان الاشدية بهذا
الاعتبار وما ذكره انما يدل على ان ما هو معروض الذاتي لا يختلف
مع وصف الذاتية بل على ان وصف الذاتية لا يختلف بالقياس الى

صدقه

صدق ما هو ذاتي في فرد وصدقه في فرد آخر واين هذا من ذاك
والذاتية وصف عرضي ونفي وقوع الشك فيه لا يجدي نفعا وما
ذكره من السؤال والجواب مذكور في الحاشية الجديدة للاستاد
على التجريد وايضا كما انه لا يجوز ان يكون مفهوم واحد جزءا لشيء مرتين
فلا يكون الذاتي من حيث انه ذاتي مقولا بالتشكيك كذلك لا يجوز
ان يكون المفهوم عارضا لشيء مرتين فلم يكن العارض من حيث انه
عارض مشككا وكما يصح التشكيك في العرضي من جهة الشدة والضعف
باعتبار انه ينتزع من الاشد امثال ما ينتزع من الاضعف من الحصص
المعينة فكذا يمكن ذلك في الذاتي كما قلنا في نفس السواد بالقياس
الى السوادين المتعددين تحت مطلق السواد اندراج نوعين تحت
جنس فتامل فلا تخبط قدس سره لا تمتنع ان يكون الواجب لذاته
قابلا وفاعلا اقول هذا انما يدل على ان عروضه للواجب ليس في
الخارج قدس سره كان لازما لوجه الخاص اقول فيه بحث لان
اللازم قد يكون حمليا بمعنى ان يكون بحيث يمتنع عدم حمله على ما هو

٤٣

ملزوم له وقد يكون اتفاقيا كما يكون فيما بين مقدم الشرطية
وتاليها ومعنى اللزوم انه كلما تحقق الملزوم تحقق اللازم معه
لا انه يحمل عليه ولا زم اللازم لازم البتة في الصورة الثانية
والا لزم تخلف اللازم عن ملزومه بخلاف الصورة الاولى اذ لا يلزم
كون المحمول على المحمول على الشئ محمولا عليه كما ان الكلي لازم للازم
اللازم لزيد مثلا مع انه يمتنع حمله على زيد اللهم الا ان يخصص الحمل بان
يكون كليا وح يرجع الى الشكل الاول واذا عرفت هذا فنقول
ان كان المراد الاول اي يلزم ان يكون العارض المحمول على
المطلق محمولا على الخاص فقد عرفت انه لا يلزم الا اذا اعتبر الحمل
كليا وههنا ليس كذلك لان حمل العارض على الوجه المطلق حمل طبيعي
وذلك ظ وان كان المراد الثاني فلا يلزم ان يكون الوجه الخاص
عارضا بل انما يلزم تحقق وصف العروض ولو في موصوف آخر
وايضا لازم الوجه المطلق هو لا تجرد الوجه المطلق ولزومه للخاص
ليس محذورا بل كان الواقع كذلك والقول بان تاثير الكلام في

اللاتجرد

اللاتجرد المطلق من غير التقييد بكونه عارضا للمطلق وح يلزم
لزوم اللاتجرد المطلق للخاص وهو بط مدفوع بان لزوم اللاتجرد
المطلق للخاص انما هو في ضمن عروضه للوجه المطلق لا عروضه
للخاص فتدبر قيل اقول وفيه نظر اما اولا فلان لازم الشئ
لو كان لازما فذلك الشئ لكان كل ملزوم متأخرا عن نفسه
لان المتأخر عن الملزوم لازم واللازم لازم لملزومه فيكون لكل لازم ح
المتأخر عن الملزوم لازم للملزوم هف واما ثانيا فلان لازم
وجه المطلق هو لا تجرد وجه المطلق فلا يلزم من صحة المقدمة القائلة
بان لازم اللازم لازم الا لزوم لا تجرد وجه المطلق لوجه
لوجه الخاص وهو كذلك بغي كلما يحقق الوجه الخاص تحقق اللاتجرد
وللوجه المطلق العارض له اقول ما ذكره في النظر الاول مبني
على توهم ان اللازم لابد ان يكون معلولا للملزوم وليس كذلك
اذ العلة لازمة لمعلولها فالاولى ان يقال المتأخر لازم
للمتقدم لازم للعلة فلو كان لازم اللازم لازما لزم ان يكون

١

التأخر لازم للعلة واما نظره الثاني فهو ما ذكرنا . الشرح
انما نشأ الخ اقول الامر بالعكس اذ الاختلاف في تفسير العلم
نشأ من اختلافهم في ثبوت الوجود الذهني فان القول بالوجود الذهني
بعينه منشأ لصحة التفسير المذكور كما ان انكار الوجود الذهني منشأ للتفسير بالاضافة او بصفة
ذات اضافة اذ ليس حصول صورة على الرأي واما التفسير
بالحصول فلا وجه لصحة سببا للقول بالوجود الذهني كما ان
التفسير بالاضافة ليس سببا لانكاره كيف والامام مع كونه
قائلا بالوجود الذهني فسر العلم بالاضافة وصرح به الشارح في
حاشية المطالع . الشرح انكره قيل اقول ليس كل من
فسر العلم بالنسبة منكرا للوجود الذهني فان الامام ذهب
في المباحث المشرقية الى ان العلم عبارة عن الاضافة لكن
يجب في العلم بالاشياء المغايرة للعالم من ارتسام تلك
الاشياء وانطباعها في الذهن حيث قال ان العلم والادراك
والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند حضور المضافين

فان

فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال ان تعقل ذلك
المعقول الا عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى
منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث
هو معقول وتلك الاضافة هي التعقل واما اذا كان المعقول
غير العاقل امكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل ذلك
المعقول معدوما في الخارج فلا بد من ارتسام صورة اخرى من
ذلك المعقول في العاقل من حيث ذات تعقل لتحقق النسبة
المسماة بالعاقلية بينهما اقول وذلك لان الضرورة حاكمة بان النسبة
بين الشيء والمعدوم الصرف محال فعلى تقدير ان يكون
العلم عبارة عن الاضافة بين العاقل والمعقول لا بد من وجود للمعقول
واذ ليس في الخارج صورة الذهن اقول هذا اشارة الى بعض
ما ذكرنا واما ما ذكره بقوله وذلك لان الضرورة حاكمة الخ فكلام
مشهور مذكور في شرح التجريد وغيره واعلم ان المدعى هنا
ليس الا سوى اثبات الوجود الذهني في الجملة لان للاشياء

الى لها وجود خارجي ووجودا ذهنيا يسمى وجودا ذهنيا على ما يشعر به كلامه
ش ره حيث قلت واما ان لها وجودا آخر الى ير شدك
اليه ما ذكره قول المص فثبت القول بالوجود الذهني ووجه كلامه
ش ره ان يوجد للاشياء اعم من ان يكون موجودات خارجية
ام لا اي للاشياء وجود في الجملة واعلم انه لا يمكن هذا الان الدليل انما
يدل على ثبوت الوجود الذهني لما لم يكن موجودا خارجيا ويمكن اجرائه
في الموجودات الخارجية لا من حيث هي موجودات خارجية كالحكم
على زيد بانه انسان ولو لم يكن في الخارج فثبت نحو آخر من الوجود
حتى يصدق الحكم الايجابي من جهته فقائل ش ره يلزم انحصار
وجودات غير متناهية اي اقول الوجود امر اعتباري كما ذهب اليه
المحققون فتحقق كل وجود وجود انما هو باعتبار العقل والعقل لا يقدر
على اعتبارات غير متناهية فالحاصل من الوجودات بالفعل
ليس غير متناهيا فمن اين يلزم كون الغير المتناهي محصورا بين
الحاصرين هذا وهنا بحث آخر وهو ان هيولى العناصر عنده

هم التصفت باعراض غير متناهية متعاقبة موجودة لا الى نهاية كالحرارة والبرودة وكذا التصف بصور متعاقبة موجودة ...
كما صرح به وهذا الدليل جار فيه لانه تحقق بعد الهيولى وقبل عرض
الآخر او الصورة الآخرة اعراض متناهية او صورة كذلك
محصورة بين الحاصرين ولا يخفى على الفطن ان كون الامور المتسلسلة
متعاقبة لا مجتمعة لا يؤثر في استحالة كونها محصورة بين الحاصرين
اقول في الجواب عنه ان استحالة كون الغير المتناهي محصورا
بين الحاصرين مشروط بامرين احدهما وهو المصرح به في
حاشية المطالع ان يكون بين تلك الامور ترتيب طبيعي او وضعي
وثانيهما ان يكون ما فرض في طرف السلسلة اي ما فرض حاصرا
يكون النسبة بينه وبين تلك الامور الواقعة في الوسط كالنسبة
بين تلك الامور مثلا ان كان الترتيب بينها باعتبار
كون بعضها معدا لبعض آخر يجب ان يكون ما فرض حاصرا كذلك
بالنسبة الى تلك الامور وان كان باعتبار الفاعلية فيجب ان
يكون الحاصر كذلك بالقياس اليها وكذا اذا كانت باعتبار القابلية

وذلك لان استحالة كون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين
انما هو من جهة انه يلزم انقطاع السلسلة فاذا كانت ترتب السلسلة
باعتبار الاعداد باقيا بحاله فلا محذور في كونها واقعة بعد المفروض
الذي هو العلة القابلية وكذا ان كانت الترتب فيما بين شروط
المتسلسلة فلا محذور في كونها محصورة بين الواجب تعالى الذي هو
العلة الفاعلية وبين المعد المحض وهكذا ولا شك ان الهيولى علة
قابلية لتلك الاعراض والصور وتلك الامور معدات بعضها
لبعض وكذا المهيات قابلة لوجوداتها وتلك الوجودات ليست
قابلة بعضها لبعض قيل اقول لقائل ان يقول لا شك ان الوجود هو
من الامور الاعتبارية الانتزاعية وامتناع انحصار الامور الغير
المتناهية الانتزاعية بين الحاصرين ممنوع كيف لا وحركة الافلاك
عند الحكماء ازلية فبين كل دورة تفرض وبين الفلك دورات غير
متناهية وكذلك هيولى الاجسام قابلة لعوارض غير متناهية بحسب
استعدادات غير متناهية فبين كل مرتبة من مراتب الاستعدادات

وبين

وبين الهيولى استعدادات غير متناهية وكذلك بين كل حال
من الاحوال الهيولى وبينها احوال غير متناهية لا يقال تلك الدورات
والاستعدادات والاحوال غير مجتمعة معا بخلاف الوجودات الغير
المتناهية فانها يجب ان يكون مجتمعة على تقدير كون ثبوت وجود
فرع الثبوت آخر لانا نقول لا مدخل للاجتماع في امتناع كون
الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين او المحصور بين الشيئين كون
متناهية سواء فرض آحاده او اجزاؤه موجودة على سبيل التعاقب
او على سبيل الاجتماع الا ترى انهم يستدلون على امتناع حصول
جميع الآنات المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها بالفعل
يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين ولا شك في ان حصول
اجزاء الزمان في الآنات المفروضة فيه ليس الا على سبيل التعاقب
والحق ان المحذور تعدد الوجود او الصرف حاكمة بان الشيء لا يجوز
ان يكون موجودا بوجودين فضلا عن الوجودات الغير المتناهية فان
قلت تعدد الوجود الى حد فح لا تعدد الوجود مطلق اذ لا شك

في تجويز كون الشيء موجوداً في الذهن بوجودات متعددة والاتصاف
بالوجود الخارجي ليس في الخارج حتى يلزم من صحة المقدمة القائلة بان
ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له وجود الماهية في الخارج
مرة اخرى بل في الذهن فلا يلزم من اتصاف الشيء بالوجود الخارجي
في الذهن الا اتصافه بالوجود الذهني قبل ذلك الاتصاف ومن
اتصافه بالوجود الذهني الا اتصافه بالوجود الذهني مرة اخرى وهكذا
وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون الشيء موجوداً في الاذهان غير
متناهية واستحالته ممنوع لا يقف فيلزم ان يكون في الوجود اذهان
غير متناهية ووجود الامور الغير المتناهية ممتنع لانا نقول ليس وجود
الغير المتناهي مطلقاً ممتنعاً عند الحكماء بل الممتنع وجود امور مترتبة مجتمعة
غير متناهية والترتيب بين الاذهان غير لازم مما ذكره فمن
كان ان وجود الشيء في الخارج ذهني ممتنع كذلك وجوده مرتين في ذهن
واحد في آن واحد ممتنع بالضرورة ولا شك ان ثبوت الشيء للشيء في
ظرف يقتضي ثبوت الموصوف في ذلك الظرف فلو كان

ثبوت

ثبوت الوجود الخارجي للشيء فرعاً لوجوده في الذهن من الاذهان
لكان ثبوت الوجود له في هذا الذهن فرعاً لثبوته في هذا الذهن مرة
اخرى اذ الموصوف يجب ان يكون موجوداً في ظرف الاتصاف
قبل الاتصاف فيلزم ان يكون ذلك الشيء موجوداً في ذهن واحد
وفي آن واحد مرات غير متناهية وهو ممتنع بالضرورة وايضاً انا
ننقل الكلام الى وجود ذلك الشيء في علم الله تعالى ولا يمكن ان
يلزم ان وجوده في علم الله تعالى فرع لوجوده في ذهن من الاذهان والا
يلزم افتقار الواجب في علمه الذي هو من صفات الحقيقة الى الغير
تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً اقول ما ذكره اولاً الى قوله والحق
هو المحذورات اشارة الى بعض ما ذكرناه ويرد على قوله وكذا
هيولى الاجسام الخ ان تلك العوارض الواردة على الهيولى
من الاعراض الموجبة الا ان وجودها على سبيل التعاقب و[illegible]
كالوجودات فلا يحسن جعلها من قبيل الوجودات وكان النقض بها دائرة
لم يندفع بما قلت في الوجود من انه انتزاعي فلا تحقق هنا امور

غير متناهية في الواقع مع قطع النظر عن الانتزاع والاعتبار وانما نحل هذا
الكلام بما حققناه آنفا وقوله والحق انه مذكور في حواشي التجريد يورد
قوله على انا ننقل الكلام ويتوجه عليه ان علمه تعالى بالاشياء حضوري
على ما هو المشهور فح لا يكون في علم الواجب بالاشياء الملك
الاشياء وجهات غير الخارجية ليسمى وجهات الذهنية اذ الوجه
الذهني انما هو بارتسام صورة الشيء في المدرك والعلم الحضوري بحضوره
انما نفس ذلك الشيء المعلوم بعينه لا بصورته عند العالم وذلك
يقتضي كون المعلوم موجودا خارجيا او موجودا ذهنيا لكن في ذهن
آخر هذا ان اريد بوجهه في علمه تعالى انه صار موجودا ذهنيا من
جهة علمه تعالى وان اريد انه يلزم ان يكون تصديقه تعالى بوجهه يقتضي
صدقه وصحته ان يكون ذلك الشيء موجودا فلو كان وجهه في ذهن
آخر لزم افتقار صدق علمه الى الغير فتوجيه ان ذلك الغير ممنوع
بل واقع اذ صدق علمه بان زيدا قائم او كاتب مثلا موقوف
على كونه يقوم ويكتب بناء على ما هو المشهور من كون العلم تابعا

للمعلوم

للمعلوم وكذا نقول علمه تعالى بوجهه في ذهن زيد موقوف صدقه
على وجود زيد في الخارج وادراكه وكل منهما موقوف على اثبات
شيئين الشيء على انا نصرح بالوجه قيل اقول فيه نظر اذ للمعترض
ان يقول القدر المسلم هو ان الحكم الايجابي يعم ثبوت المحمول للموضوع
باي وجه له فاللازم من صحة الحكم الايجابي على المعدوم ليس الا ثبوته لا وجهه
ولو بني الكلام على عدم الفرق بين الوجه والثبوت لكن لم يكن فرق به اخرى
من الجواب بل رجع الى الجواب الاول اقول سيجيء في الشرح
منقولا عن المحقق ان نزاعهم مع الحكماء انما هو في تفسير لفظ الوجه
وانهم يعنون بالثبوت ما عنيناه بالوجه وح لا مجال للايراد المذكور
وكان حاصل الجواب ان المراد بالوجه هو الثبوت فاذا ثبت كونه
ثابتا ثبت كونه موجها وحاصل الثاني انه لو نوقش في هذا القدر يبدل الثبوت
بالوجه ومدار الجواب على ان جعلهم الثبوت اعم من الوجه انما
هو نزاع لهم معناه في تفسير الوجه لا بحسب المعنى وقد اشير بما بعد مرتبة اخرى من الجواب بعض الطلبة
الى ذلك فيما قبل فقد ذكر الشارح بالمفهوم الوجهية الى غير الوجه فيه تعذر

بحضوره

وليعلم ان النقل اخص من [illegible]

اقول هذا التخصيص وان كان بدفع الايراد المذكور لكن لو اورد السؤال
بالصفات الثبوتية على الوجه لاندفع الجواب والحق في الجواب
ما افاده الاستاد من ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له
سواء كان ذلك الثبوت مقدما على ثبوت المثبت للمثبت له
او متاخرا عنه كالوجوب والامتناع والامكان او هو عينه كنفس
الوجود قيل اقول ويجب ان يخصص الدعوى بغير متبعات الوجود كالوجوب
والامكان اذ الاتصاف بهما ليس فرعا للاتصاف بالوجود بل الامر
بالعكس فان الشيء لم يصر واجبا لم يصر موجودا بالامكان واما الامكان
فهو مقدم على وجود الممكن بمراتب على ما قرر في موضعه اقول هذا ما
ذكره الاستاد في حاشية التجريد حيث قال سواء كان مع تلك
الصفة او قبلها قيل اقول او بعدها كما مر اقول تمام ما في هذه الحاشية
مستفاد من كلام الاستاد قوله شيء ما ويمكن الاعتذار عنه ايضا
بان المراد من الثبوت ما ليس بجزء مفهومها ارادة بالسلب ما هو
معتبر في مفهوم السالبة المحمولة لا المعدولة لان صدق المعدولة

الموجبة

الموجبة يستدعي وجود الموضوع كالمحصلة بريشدك الى
ما ذكرنا قوله فان مرجع الاتصاف بها عدم الاتصاف
اي سلوب لها اقول لا يذهب عليك انه لو ورد في الثبوت
في قول المستدل ثبوت الصفة فرع بانه ان اريد الثبوت
الخارجي فيقتضي ثبوت الموصوف في الخارج وان اريد
الثبوت الذهني كان المستدلالا بالشيء على نفسه سقط
الاعتذار المذكور بل الصواب ح ان يقال المراد
الثبوت من غير تقييد بالخارج او الذهن ومن غير ملاحظة
تعميمه وتناوله الخارج والذهن لا يخفى عليك ان بهذا الاختيار يندفع
التقرير المذكور في الشرح الشق المقرر اذ كل موجود في الاعيان
فهو متشخص الخ اقول ان اريد بالمتشخص معروض التشخص فالكبرى
تم على راي من يقول بوجود الطبايع في الاعيان وان اريد مجموع
المعروض مع التشخص فالصغرى تم والمستدرك اللهم الا ان
يخص الدعوى بعدم وجودها بوصف الكلية وصار الحاصل انا نعلم

ان الطبائع الكلية بوصف الكلية موجودة وليست في الخارج
فلابد ان يكون موجودة في الذهن قال الشارح ولا يخفى تركيب
قياس هذا ايراد آخر على المستدل بانه لو تم دليله هذا
يلزم انتفاء الكلي مطلقا قوله الشارح مطابقة لما في كل واحد اي
الاظهر ان يقول مطابقة لكل واحد واحد كما هو المشهور والتفسير
الذي ذكره في الحاشية بمعنى ان كل واحد اذا حصلت في الذهن
لا يحصل نقش آخر ملائم ما نقلنا من المشهور ولعله اراد بما في كل واحد
حقيقته الموجودة في الاشخاص قوله الشارح بمعنى ان كل واحد اي مشخصة
في المطابقة في كلام القائل بما ذكره الشارح في تفسير الكلية
في ذيل قوله والحق اي حتى لا يرد عليه النظر المذكور فتأمل والحاصل
ان مراده انه دافع الاعتراض على ان يجعل الاعراض الاشياء
المطابقة للكثيرين صورا مثالية مطابقة لتلك الكثيرين فالشارح
جعله قيدا آخر في تفسير الكلية غير المطابقة وجعله الشارح قيدا معتبرا
في مفهوم المطابقة فذكر ان هذا اولى وادق وكان المخلص
منع

منع كون المطابقة بهذا المعنى من الجانبين فقد بين الشارح لان
بعض الجزئيات قد يكون مطابقا لبعض اي في الخارج والذهن فلا يمكن تفسير الكلية
بهذا المعنى لتحققه في الجزئي ايضا اقول وايضا لو فسر الكلية بهذا المعنى
لجاز وجود الكلي في الخارج لان تلك الجزئيات المطابقة لجزئيات
آخر موجودة في الخارج وايضا مطابقة الصورة العقلية للكثيرين
الموجودين في الخارج تقتضي مطابقة كل واحد من تلك الكثيرة
الموجودة للباقي فالجواب عن المعارضة جواب عن اصل الدليل وتوضيحه
ان هذا الكلام يصلح ان يجعل مادة للاعتراض وكذا ما ذكره
الشارح لان الجزئي المطابق لما كان جزئيا فتوجيهه انه كيف يفسر
الكلية بمعنى صدقه على الجزئي من حيث هو جزئي ولما كان
موجودا في الخارج فلا يصح قوله بخلاف الموجود في الخارج
الشارح كحفظ منشا وبين قيل اقول لقائل ان يقول معنى
مطابقة الصورة الذهنية لما في كل واحد واحد من الكثيرين
هو ان ما حصل من كل واحد منها في الذهن يكون نفس

تلك الصورة ولا شك ان المطابقة بهذا المعنى بين المطلق المتساويين
في جميع الصفات والعوارض غير متحقق اذ ليس الصورة الحاصلة
من احدهما عين الآخر بل الصورة الحاصلة من احدهما عين الصورة
الحاصلة من الآخر وليس هذا معنى المطابقة وكذلك ما في كل
واحد من الكثيرين ليس مطابقا للآخر بالمعنى الذي ذكرناه
اذ ليس صورة الحاصلة من زيد وعمرو وبكر مثلا في الذهن عين
واحد منها وان كان الصورة الحاصلة من كل منها عين صورة
الحاصلة من الآخر فان قلت لا شك ان المعتبر في الكلية هو المطابق
للكثيرين وما في كل واحد واحد من افراد الانسان مثلا امر
واحد اذ ما في كل منها هو الانسانية وهو واحد فلا يلزم
من مطابقة صورة الذهنية لما في كل واحد منها كليتها قلنا
الانسانية التي في زيد غير الانسانية التي في عمرو بحسب
الخارج وليست واحدة الا في الذهن وذلك لان الانسانية
التي في زيد بحسب الخارج عين زيد والتي في عمرو بحسب الخارج

عينه

عينه اقول هذا هو الذي ذكره شارح وتوجيه كلام صاحب القيل
حيث قال بمعنى ان كل واحد واحد اذا حصل على ما بينا
وفصلنا وقد ذكره السيد اسكنه الله تعالى في صدر الجنان في
حواشيه على الشرح الجديد للتجريد ايضا قـ الشـ باعتبار
انها ذوات متباينة ليست متاصلة في الوجود قيل اقول هذا
مما اتفق عليه كثير من الفضلاء بل من العقلاء وفيه نظر
اذ لو كان المعتبر في مفهوم الكلي ان لا يكون متاصلا
في الوجود لما كان للتنازع والتخالف في ان الكلي موجود
في الخارج ام لا مجالا مع انهم جعلوا اثبات ان الكلي
لا وجود له الا في العقل من امهات العلوم واستدلوا
عليه بدلايل وبراهين فالواجب ان يفسر الكلي بوجه يحتمل بحسب
مفهومه ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا الا في الذهن ثم بالبرهان
تعيين ان لا وجود له الا في الذهن وكان ما ذكر في الدليل المذكور
من ان كل موجود في الاعيان فهو متشخص مستدرك لا حاجة

اليه ثم اعلم ان السيد قدس سره ذهب في بعض تعليقاته [illegible] عنه
لا يمكن تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت بها [illegible]
للامور الخارجية والا لزم اتصاف ذات [illegible]
في زمان واحد باوصاف متقابلة ولا للصور العقلية [illegible]
كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية [illegible] متشابهة
يصدق على الصور العقلية والتحقيق على ما ادى اليه نظر المحققين
هو ان الصورة الشخصية الذهنية ليست كلية بل الكلي هو الطبيعة
الحاصلة في الذهن الذي هو معروض التشخص الذهني مثلا
اذا لاحظنا زيدا من حيث انه انسان [illegible] امور
زيد وهو شخص خارجي ليس بكلي ومفهوم الانسان من حيث
هو صورة شخصية ومعروض للتشخص الذهني وهو ايضا
ليس بكلي لانه صورة جزئية في نفس جزئية ومفهوم الانسان مع قطع
النظر عن التشخص الذهني وهو كلي مشترك بين الكثيرين بمعنى انه لو وجد في الخارج
في مادة زيد كان عين زيد وان وجد في مادة عمرو لكان عين عمرو فلو فسر الكلية

بحيث يصدق على الصورة العقلية الشخصية لزم ان يكون شيء واحد
جزئيا وكليا والقول بان الصورة العقلية من حيث انها صورة
شخصية في نفس شخصية جزئية ومن حيث انها مطابقة للكثيرين كلية
فلا يلزم ان يكون شيء واحد من جهة واحدة جزئيا وكليا بل من جهتين فلا
محذور فيه مدفوع بان الاختلاف بهذا الوجه لا يكفي في صدق المتقابلين
اذ صدق هذا الاختلاف بعض المتقابلين والاختلاف المصحح لصدق
المتقابلين يجب ان يكون جميع الاختلاف في المتقابلين اذ لو كان الاختلاف
بين المتقابلين يكاف في صدقهما لجاز صدق جميع المتقابلات على شيء واحد
فنقول على هذا التقدير يجوز ان يكون زيد كاتبا ولا كاتبا فان صدق
الكاتب عليه من حيث قيام الكتابة واللاكاتب عليه من حيث عدم قيام
الكتابة فالحيثيتان مختلفتان فان قلت مفهوم الانسان كما ليس في الخارج
الا مشخصا كذلك في الذهن ليس الا مشخصا لانه عند حصوله في الذهن
يكون [illegible] بالذهن الشخص ومشخصا بالتشخصات الذهنية فلم يقولون ان
الكلي موجود في الذهن لا في الخارج مع ان مطلق الوجه مشخص قلنا

وان كان المفهوم الحاصل من الانسان في الذهن في الواقع مشخصا
لكن للذهن ان يلاحظ مفهوم الانسان ولا يلاحظ معه شيئا من مشخصاته
اصلا فهو في هذا النحو من الوجود الذهني خال عن التشخص وان كان في الواقع
مشخصا وتوضيحه هو انا اذا لاحظنا زيدا مثلا من حيث انه انسان
فليس في ذهننا في تلك المرتبة الا مفهوم الانسان الذي ننظر به في
زيد ونجعله آلة لملاحظته وليس في تلك المرتبة قيامه بالذهن وتشخصه
منظورا الينا ثم اذا نظرنا الى الانسان الحاصل في الذهن من حيث حصوله في
الذهن يكون الحاصل في ذهننا هو الصورة العقلية الشخصية ويكون منظورا اليها
ولا يكون آلة لملاحظة غيرها فالكلي هو ما ننظر به في زيد والصورة العقلية الجزئية
ما ننظر فيها لذاتها ولا يمكن جعلها آلة لملاحظة زيد فما يفهم من [illegible] وبذلك التحقيق وهو
ان الكلي هو مفهوم الانسان مع قطع النظر عن التشخص وهو المعلوم والجزئي هو صورة
العقلية التي هي العلم اندفع اشكال يورد على الحكماء القائلين بوجود الاشياء بانفسها في
الذهن وهو ان مفهوم الانسان مثلا اذا حصل في الذهن فالعلم نفسه ان كان
امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اي مفهوم للانسان اذا كان

بالجو

بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في
الخارج وهو علم وجزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلى طريقة القائلين
بوجود الاشياء بانفسها في الذهن يشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض
من الكيفيات النفسانية ماذا هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم
الانسان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم اذ على ذلك التحقيق الموجود في الخارج
الذي هو علم وعرض هو تلك الصورة العقلية الشخصية فمفهوم الانسان كلي وجوهر
ومعلوم وصورته الشخصية جزئي وعلم وعرض وموجود في الخارج اذ يترتب عليها الآثار
والاحكام واقلها اتصاف النفس بكونها عالمة وما قيل في الجواب عن هذا الاشكال
من ان وجود العلم في الخارج غير مسلم وعدهم اياه كيفية ليس الا على سبيل المسامحة فمما
لا يلتفت اليه اذ تصريحاتهم وتنصيصاتهم على ان العلم من الموجودات الخارجية
اكثر من ان يحتمل التأويل كيف لا والضرورة قاضية بان العلم بالشيء
يترتب عليه الآثار والاحكام ولا نعني بالموجود الخارجي الا هذا وانما قيل بناء
على الفرق بين القيام والحصول من ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في
الذهن فهو يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي

القائل الفاضل القوشجي [illegible]

لكونه قائما بنفس شخصية وتشخص بتشخصات ذهنية وهو الموجود في
الخارج واما المفهوم في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن
وهو كلي وجوهر معلوم فهو مدفوع اذ الكلام مع الحكماء القائلين بقيام
الموجودات الذهنية بالذهن النافين لثبوت كيفية مغايرة للمفهوم الحاصل
في الذهن اقول يفهم من كلامهم ان الكلية تعرض للطبائع باعتبار انها
صورة قائمة بالنفس غير متاصلة في الوجود مطابقة لكثيرين بالمعنى المذكور
والخلاف في الوجود يرجع الى ان ما يعرض له الكلية باعتبار انها صورة
غير متاصلة في الوجود مطابقة لكثيرين هل له وجود في الاعيان لكن لا باعتبار
المذكور بل باعتبار آخر ولا شك في ان هذا الخلاف معقول متصور
ثم لا يخفى ان ظاهر هذا الكلام من الشارح انما يدل على انه يفرق بين العلم
المعلوم بالاعتبار لا بالذات حتى يصح منه حمل كون الطبيعة ذات
مثالية على الطبيعة فيكون موافقا لمذهب المحقق هذا مؤيد لما نذكره ثم
ما ذكره على ما نقل من السيد المحقق من ايرادات الشارح الجديد للتجريد
عليه والجواب عنه وتحقيق المقام فيه مذكور في تعليقاتنا على التجريد

وكذا

وكذا قوله ولو فسر الكلية من جملة ايراداته وما نقل من الجواب عنه فمن كلام
الاستاد المحقق وما اورد عليه فالجواب عنه مذكور في تعليقاتنا مع
على الجواب المنقول والجواب الحق عن ايرادات الشارح المذكور ولا
نطول الكلام بنقله ومن اراد الاطلاع عليه فعليه بمطالعتها وما ذكره
في حل الاشكال المذكور فغيه ان الطبيعة ليس لها في الذهن وجود الا
في ضمن الصورة الشخصية على هذا الراي فاذا كانت الصورة الشخصية
موجودة في الذهن بوجود خارجي كسائر الوصفات النفس فالطبيعة ايضا
موجودة في الذهن بوجود خارجي فيعود الكلام ان ما هو الموجود في الذهن بوجود
ذهني دون الخارجي ما هو وما نقله من الجواب فهو كلام الاستاد والقول
بالمسامحة منه مبني على ان له دلائل دالة على ان كلامهم لو حمل على الحقيقة
لكان فاسدا وقد نبه قدس سره في الحواشي الجديدة للتجريد والمطالع
ومن اورد عليه فينبغي ان يورد على ادلته وبعد تمام الادلة لا مجال
لتوجيه كلامهم سوى التزام المسامحة فما ذكره غاية التوجيه من قبلهم
ولا يرد عليه شيء وكتب شيئا مشحونة بان العلم ليس موجودا خارجيا

حصصه نعم قد يطلق عليه الموجود في الخارج بمعنى انه حاصل في الذهن بنفسه
لا بصورته فانه قد في حاشية المطالع لانق هذا انما يتم في الموجودات
الخارجية دون العلوم فانها موجودات ذهنية لكونها صورا عقلية وانهم
عرفوا الجوهر بماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع وقالوا
فائدة قيد اذا وجدت ادخال صور الجواهر في تعريف الجوهر فانها
وان كانت باعتبار وجودها في الذهن في الموضوع وكان عرضا وكيفا لكن
بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وجواهر فلو كانت
صورة الحيوان مثلا موجودة في الذهن بحسب الوجود الخارجي كوجود البياض في الجسم
وهو بحسب هذا الوجود محتاج الى الموضوع فلم يصدق انها اذا وجدت
في الخارج كانت لا في الموضوع وانه لو كان العلم بالحيوان موجودا في الخارج
بالوجود الخارجي وكان عرضا باعتبار هذا الوجود فلو كان جوهرا ايضا بناء
على اتحاد العلم والمعلوم لزم ان يكون شيء واحد عرضا وجوهرا معا
باعتبار وجوده في الخارج وذلك غير جائز قال الشيخ في الهيات الشفا
بعد ما حقق ان الصورة الحاصلة من الجوهر في العقل جوهر فان قيل قد

جعلتم

جعلتم ماهية الجوهر تارة يكون عرضا وتارة يكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول
انما منعنا ان يكون شيء واحد يوجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا
حتى يكون في الاعيان لا يحتاج الى موضوع وما فيها يحتاج الى موضوع البتة
ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اي يكون موجودا في
النفس لا كجزء منها انتهى وانه لو كان العلم بالممتنعات موجودا في الخارج
والعلم يتحد مع المعلوم بالماهية كانت الماهية المعلومة الممتنعة الوجود في الخارج
موجودة في الخارج هف وقد ذكر شس كلاما عند قول المص والموجود في الذهن
موجود في الخارج في جواب سؤال اورده ان اردت قيامه
في العين اي قيامه به بحسب الوجود العيني فمم وانما يكون كذلك ان لو
كان موجودا في العين وذلك منقول عن المحاكمات فان قلت ما ذكرت
كله انما يلزم لو قلنا بوجود الصورة العلمية في الخارج وجودا اصيلا يكون
مبدا للآثار المطلوبة ونحن لا نقول به قلت فح يرجع النزاع لفظيا
او نحو انهم لا يمنع الا وجودها العيني الذي يترتب عليه الآثار الخارجية
بل هذا ليس الا وجودا ذهنيا اذ لم يصدق عليه حد الوجود الخارجي بها

وما ذكره من ان الشـ قاضية بان العلم يترتب عليه الاثار ان اراد
ان له مدخلا في ترتيب الاثار في الجملة فذلك لا يقتضي وجها خارجيا
كيف وكثير من الامور الذهنية والاعدام كالعلة الغائية وعدم المانع
والمعد مثل الامكان فان لها مدخلا في وجود المعلول في الخارج وان اراد
انه موثر بالاثر في الخارج فذلك ثم بل هو عين النزاع وما نقله في الجواب
بقوله وايضا ما قيل جواب شارح التجريد وما اورد عليه كلام الاستاد
المحقق لا يقال لو حصلت الحرارة والبرودة الكليتان اقول الاولى
ترك ذكر الكلية ليكون المعارضة غير مختصة بالدليل الثاني قوله شرح
اي لو كان تصور الشي يستلزمه اقول استلزام تصور الشي وجوده
في الذهن غير مذكور فيما مر الا انه مقدمة مسلمة عند القائلين بالوجود الذهني
وايضا يتوقف الكلام على ان الحاصل في الذهن قائم به وهو ايضا
مما يقولون به فبناء المعارضة على المقدمتين المسلمتين عندهم ههنا
ولا يخفى انه لو حمل كلام المصنف على ما حمل عليه الشارح لكان ذكر الكلية
لغوا والاظهر ان يقال انه معارضة للدليل المذكور على ان التحقيق

الكلية

الكلية موجودة في الذهن فقائل قدس الشـ لانا لا نعني بالحار الا ما
حصل فيه الحرارة قيل اقول ولقائل ان يقول ليس الحار ما فيه
الحرارة والا لزم ان يكون الاناء حارا لحصول الحرارة فيه بل
يكون متصفا بجميع الصفات المتضادة الحاصلة فيه من الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة الى غير ذلك من الصفات المتضادة الحاصلة
فيه بل الحار ما قام به الحرارة والحصول اعم من القيام نعم يوجب الكلام
على ما ذهب اليه الحكماء من ان حصول الاشياء في الذهن على
طريقة القيام ثم الكلام اقول هذا الكلام مما ذكره الشـ الجديد
للتجريد ورد عليه الاستاد بانهم صرحوا بقيام الصورة العقلية بالذهن
فهذا الجواب لا يوافق ما صرحوا به ولا يمكن دفع الايراد عنهم
شرح انما التضاد في الاعيان الجزئية الخ قيل اقول يمكن توجيه
هذا المنع بوجه آخر يشعر به قول الشـ لعدم تعاقبهما على موضوع
واحد وهو ان يقال لا تراد بين الطبائع الكلية اذ من علامات
التضاد التعاقب على الموضوع وعدم صحة الاجتماع والامور

الكلية لا وجود لها في الخارج من حيث انها كلية حتى ينظر في حصولها
هل هو على سبيل التعاقب او الاجتماع او وجودها في الذهن لا يجب ان
يكون على سبيل التعاقب فلا تضاد بينها لتحقق ما فهم اقول نعم كلامه
ره ان التضاد والتعاقب في الموضوع انما يعرض للطبايع
باعتبار وجودها العيني ولا يعرض لها باعتبار وجودها الظلي ولا يلزم من عروضها باعتبار
بالاعتبار الثاني وهذا هو ما ذكره هذا القائل بادنى تغيير في العبارة والتقرير
فتامل ثم لا يخفى ان ما ذكره انما هو على راي من يقول بحصول الاشياء
بانفسها في الذهن قوله ره فان اراد بالصور نفس الماهيات
الموجودة بالوجود الظلي اقول لا يخفى انه يمكن حمل كلام المصنف والشارح
على هذا المعنى بان يكون مرادهم بالصور الذهنية الماهيات الموجودة بالوجود
الظلي فيندفع ما اورده على الشارح حيث قال لا خفاء في ان المدعى
ان للاشياء وجودا آخر قوله ره لا خفاء في ان المدعى ان للاشياء
الى اقول ما مر من دليل الوجود الذهني لو تم لدل على ان للاشياء
التي ليس لها وجود في الخارج وجودا في الاذهان مما ذكره ره

محمول على ان المنسوب اليه هي الماهيات المعقولة لا الاشباح
المخالفة لها في الحقيقة ثم لا يخفى ان حمل كلام المصنف وكلام الشارح
على مذهب التحقيق ممكن فان قوله ادراك الحرارة عبارة عن حصول صورتها
عينها اي حصولها باعتبار الوجود العيني كما اشار اليه ره حيث قال
في هذه الحاشية قلنا حصول عين الحرارة والبرودة يقتضي ذلك اي حصولها
في محل موجود بالوجود الاصيل والقائلون بحصول ماهيات الاشياء
في الذهن لا يقولون ان ماهيات الاشياء حاصلة في الذهن بوجودها
العيني واما لفظ المثال والشبح فمأول كما ذكره في الحاشية المصدرة
بقوله اذا حمل مراد القوم فلا دلالة في كلام الشارح على القول بالشبح
على ما هو المشهور قيل اقول وفيما اورد على الجواب نظر اذ ليس المفروض
ان الموجود في الذهن ليس ماهية الحرارة بل شبحها والموجود في العين
ماهيتها حتى يلزم ان لا يكون المنسوب الى الوجودين شيئا واحدا بل
المفروض على ما ذكره الشارح هو ان الموجود في الذهن هو ماهية الحرارة
الا ان وجودها في الذهن ليس عبارة عن قيامها بالذهن بل هو عبارة

في الذهن اي حصولها الظلي ... عبارة عن حصول صورتها

عن قيام شبحها بالذهن فالمنسوب الى الوجودين واحد وهو ماهية الحرارة
وليس من يقول بقيام الصورة بالذهن يقول لوجود تلك الصورة فيه
حتى يلزم عليه ان يكون الموجود في الخارج شيئا والموجود في الذهن
آخر بل القائلون بالصورة يقولون ان قيام الصورة بالذهن بحسب
الخارج وهو عبارة عن وجود الصورة في الذهن ووجود الصورة في الذهن
عبارة عن قيام صورة اخرى منها بالذهن لا عن قيامها به واما ما ذكره
الشارح في الجواب فهو حق وملخصه ان وجود الاشياء في محالها
يتصور على وجهين وجودا فيها بالوجود الاصيل اي وجودا بحيث يترتب
عليها اي على قيامها بها الآثار ووجودا فيها وجودا غير اصيل
اي وجودا لا يترتب عليه الآثار والاحكام ووجود الموجودات
الذهنية في الذهن من القسم الثاني اي وجودها في الذهن وجود
غير اصيل لا يترتب عليه الآثار والاحكام فلا يلزم من وجود الحرارة
والبرودة في الذهن كون الذهن حارا وباردا وانما يلزم ذلك
لو كان حصول الحرارة والبرودة فيه وقيامهما به حصولا اصيلا يترتب عليه
الآثار

الآثار والاحكام كحصول السواد بالجسم والشجاعة بالنفس وهو
ثم وعلى هذا التوجيه لا يرد عليه الاشكال بلوازم الماهية وصفات
المعدومات بان يقال هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم
اتصاف الذهن بالاشياء الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة
وامثالها ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهية
كالزوجية والفردية مثلا او بلوازم المعدومات كالامتناع وامثاله
بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون
الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصلت فيه الزوجية
وكذا لو حصلت الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى
للامتناع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب للممتنع خ
اذ لا يمكن ان يقال ان يكون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة
بوجوده العيني وذلك لما عرفت من ان المراد بوجوده الاصيل وجودها في
محالها وقيامها بها فيها يترتب عليه الآثار لا وجودها في حد ذاتها
في الخارج ولا شك ان وجود لوازم الماهية للماهية في الذهن وقيامها

بهافيه قيام يترتب عليه الآثار والاحكام واقلها اتصاف المحل بها
ولا يلزم من قيام لوازم المهية بها في الذهن قيامها ترتب الآثار
ان يكون بتلك اللوازم في الذهن وحصولها فيه انقم بحيث يترتب
عليه الآثار وبالجملة حصول الصفات في الذهن البتة يكون حصولا
يترتب عليه الآثار واقله اتصاف المحل بتلك الصفة واما حصولها
للذهن فقد يكون حصولا لا يترتب عليه الآثار كحصول الشيء عند النفس
وهذا الحصول ليس وجودا ذهنيا ولا يتيسر الصفة من حيث حصولها
بهذا النحو من الحصول انها موجودة في الذهن وقد يكون حصولا لا يترتب
عليه الآثار اصلا كحصول الحرارة والبرودة في الذهن وهذا هو
الوجود الذهني اقول المذهب المشهور في تصور الاشياء بحصول صورتها
في الذهن لما انحصر في مذهب التحقيق وهو ان مهيات الاشياء
تحصل في الذهن بان يكون قائمة به ومذهب الشبح وهو ان
المهيات لم تحصل في الذهن حقيقة بل شبحها قائم به وحصولها
في الذهن مجاز عن قيام شبحها به على ما نقل المحققون مذهبهم

ولما

ولما لم يمكن حمل كلام الشارح على الاول ولا زعمه حمله على الثالث نعم ههنا مذهب
ثالث ذكره شارح التجريد وهو ان الاشياء حاصلة في الذهن باشباحها
وكانت هناك كيفية حاصلة في الذهن ويمكن حمل كلام الشارح عليه
لكنه غير مشهور بل الظاهر انه من مخترعات الشارح المذكور وقد ذكره في توجيه
مذهب القائلين بحصول الاشياء باشباحها في الذهن فليتيقن تيسر توجيه
الشبح بذلك وقد رد عليه الاستاذ والسيد رحمهما الله بانه جمع بين مذهب
التحقيق والقول بالشبح اما ما ذكره بقوله وملخصه ان وجود الاشياء في محالها
تصور لا وجه له فمذكور في شرح الجديد والاشكال بلوازم المهية
بصفات المعدومات كالامتناع مما اورده شارح التجريد والوجه الذي
ذكره في كلام استاد المحقق قال الشارح اي لا نسلم قبول الذهن لها معا
لا نسلم قبول الذهن بعين الحرارة والبرودة اي لا نسلم ان الذهن قابل لها
بوجودها العيني على ما اشار اليه السيد قدس سره او لا نسلم قبول الذهن لمهيتها
بناء على حمل الكلام على القول بالشبح فلا يرد ما قيل انه اذا حصلت في
النفس فكيف لا يكون النفس قابلة لها ولا حاجة الى تكلف الجواب بان

والتدع ذل

المراد من عدم قبولهما عدم انفعاله عنهما وعدم ترتب الاثر عليهما قال
الشيخ فانهم اتفقوا على ان جميع الامور الخ قيل اقول هذا الحكم مسندا
لما ذكره اذ ليس ارتسام الاشياء في العقل الفعال ارتساما
خارجيا بل وجود الاشياء فيها وجود ذهني اقول هذا السهو كانه
لم ينظر في الحاشية التي نقلها بعد ذلك حيث قال فيها واما وجودها
في الامور الغائبة هنا وجودا عينيا اصيلا فليس مذهبهم فانه صريح
في ان مراد السائل من الوجود في الاشياء الغائبة الوجود الخارجي
وكلام الشيخ ايضا صريح فيه فان قوله او في شيء من موجودات
الغائبة عطف على قوله قائمة بنفسها بحسب المعنى فلفظ موجود المذكور
ثمة مقدر ههنا ولا شك انه بمعنى الموجود العيني فكذا ههنا فلم
يذهب الى ان لها صورا قائمة بنفسها قيل اقول ليت شعري
ان هذا الفاضل كيف يقول ذلك وقد نقل كثير من كبار
الحكماء والعلماء عن افلاطون انه اثبت في الطبيعيات للطبائع الكلية
وجودا مجردا ازليا وارادوا بالمثل الافلاطونية هذا المعنى وتتمتهم

قال الشيخ

قال الشيخ في الهيات الشفاء في بيان مذهب القدماء الاولين
في المثل والتعليمات واول ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول تشوشوا
فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين
في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق
ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق
وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة
هي المعقولة واياها يتعلق العقل اذا كان المعقول امرا لا يفسد و
كل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلم والبراهين تنحو نحو هذه الاشياء
وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي
ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص
ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس وقال الامام في الملخص
البحث الاحدى والعشرون في المثل المنقولة عن افلاطون انه
انه لا بد لكل طبيعة نوعية من شخص باق ابدي ازلي ونحن قد نصرنا
هذا القول في باب الوجود كما عرفته وحكوا عنه احتج على ذلك

منه دام ظله

المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق منه

بانه لاشك في وجود هذا الانسان فالانسان الذي هو جزء من هذا
الانسان موجود والانسان مشترك بين هذه الاشخاص الموجودة
المختلفة العوارض فهو مجرد عن كلها والا لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص
ذوات العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان المجرد لا يفسد عند
فساد هذه الاشخاص المحسوسة فلا بد من اثبات الانسان المجرد عن كل
العوارض هذا كلامه ثم نقل الجواب عنه وادلة ارسطو
على بطلانه واشار الى ذلك في كتبهم كثيرة فمع هذا ليس الا قلة
التتبع اقول ما ذكره هذا الفاضل الشارح توجيه ما ذكره الشيخ
المقتول ونقل عنه في المواقف فنسبة قلة التتبع اليه اولى
من نسبته الى الفاضل قدس سره هذا الكلام مبني على توهم
فاسد وهو ان الخارج ظرف للوجود اقول الجزم على بناء السؤال
على هذا التوهم على ما يتبادر من اللفظ لا يلائم توجيه السؤال بما ذكره
بقوله فان قيل اولا لا يخفى ان السؤال المذكور في التقرير ظاهر الانطباق على
هذا التقرير هذا قيل المراد بالآثار والاحكام مطلق الآثار والاحكام

[illegible]

ولا يرد

ولا يرد عليه ما قيل من انه ان اريد بالآثار والاحكام مطلق الآثار
والاحكام فالوجود الذهني مصدر لمطلق الآثار والاحكام كالمعقولات
الثانية وان اريد الآثار والاحكام الخارجية لزم الدور اذ
لا يترتب عليه الموجودات الذهنية من حيث انها موجودات
ذهنية اثرا اصلا وانما تترتب الآثار على العلم وهو من الموجودات
الخارجية على ما مر مثلا الكلية اذا حصلت في الذهن لا يترتب
عليها من حيث انها موجودة في الذهن اثرا اصلا نعم يترتب على صورتها
الشخصية التي هي العلم اثر فان قلت كان للكلية مثلا وجودا في الذهن
عند تعقلها كك لها وجود لكلي عنه وجود الكلي في الذهن وليس هذا
الوجود وجودا خارجيا لها بل هو وجود ذهني لها وقد صرح المحقق
الدواني بان لوازم المهية لها وجود في الذهن ولا شك انها منشأ
للآثار والاحكام واقلها اتصاف المحل بها فالوجود الذهني منشأ
منشأ للآثار في الجملة قلنا ليس وجود المعقولات الثانية لمعروضاتها
ولا وجود لوازم المهية للمهية في الذهن وجودا ذهنيا لها ومن ثمت

فقد اخطأ اذ لا شك ان الشي باعتبار وجوده في الذهن معلوم ومدرك
بل لا معنى لكون الشي موجودا في الذهن الا كونه معلوما ومدركا فلو كان
وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجودا ذهنيا لها لكان تلك المعروضات
عالمة بتلك العوارض مثلا لو كان وجود الكلية للكلي الموجود في الذهن
وجودا ذهنيا لها لكان الكلي عالما بالكلية باعتبار قيام الكلية به اذ كون
الكلية موجودة في الذهن مستلزم لمعلوميتها بل عين معلوميتها ولا شك
انها باعتبار قيامها بالكلي ليست معلومة لمن يكون في ذهنه الكلي
اذ معلوميتها له باعتبار قيامها بذهنه ولو جاز ان يكون الشي معلوما
لشي باعتبار قيامه بغيره لجاز ان يكون زيد عالما بالاشياء باعتبار
قيامها بذهن عمرو مثلا وهو سفسطة محضة فتعين ان يكون معلومة
لما هي قائمة به وهو الكلي والقول بان قيامها بالكلي وجود ذهني
لها لا لمن في ذهنه الكلي بل لشخص آخر ظاهر البطلان فالقول بكون
ذلك القيام وجودا ذهنيا لمن في ذهنه الكلي وهم بل وجود
تلك العوارض لمعروضاتها وجود اصيل لا بمعنى ان تلك العوارض

وجود

وجود اصيل بل بمعنى قيامها بمحالها واتصاف المحل بها قيام اصيل
واتصاف خارجي يترتب عليه الآثار والاحكام فان قلت
ما تقول وقد ناقضت قاعدتهم المشهورة المقررة بينهم وهو ان
اتصاف الماهية بالمعقولات الثانية اتصاف ذهني ليس اتصافا خارجيا
وكذلك اتصاف الماهية بلوازمها في الذهن اتصاف ذهني قلت
معنى قولهم ان اتصاف الاشياء بشرط وجودها في الذهن يكون
متصفة بها لا بحسب وجودها الخارجي ومعنى قولنا ان تلك الاتصاف
خارجي هو ان ذلك الاتصاف منشأ للآثار والاحكام
ولا منافات بينهما لجواز ان يكون عروض امر لامر بشرط وجود
المعروض في الذهن لكن يكون تلك العروض والاتصاف
منشأ للآثار والاحكام فالمغلطة من اشتراك اللفظ فلا حاجة
الى الجواب عن ذلك الايراد بان المراد بالمنشأ والمصدر
هو الفاعل والموجود الخارجي يكون فاعلا للآثار بخلاف الذهني
فانه ليس فاعلا للآثار مع انه مدفوع بان الموجود الذهني

تعريض على صاحب [illegible] الاشارة بقوله ان اريد بالآثار [illegible]

ايضا قد يكون فاعلا كالعلة الغائية فان وجودها في الذهن باعث
على فاعلية الفاعل على ما قيل فانه مرجوح بان الباعث على فاعلية
الفاعل هو العلم بالغاية لا الغاية باعتبار وجودها في الذهن
وقد مر آنفا ان العلم بالموجودات الخارجية بل لان فاعلية جميع موجودات
الخارجية غير معلوم بل عدمها تقرب الى ان يكون معلوما ولا بان
معنى الوجود الخارجي والذهني بديهي وما ذكر في تفسيرهما تنبيه فانه
ايضا مما يمكن ان يناقش فيه بمنع الضرورة ولا بان المراد من
الآثار الآثار والاحكام الخارجية ولا دور اذ معنى
الآثار الخارجي ان يكون مترتبا على ذلك الشيء في خارج الذهن
لا ان يكون مترتبا عليه بحسب الوجود الخارجي لان فيه نظرا اذ يلزم
ان لا يكون صفات النفس موجودة في الخارج لان آثارها ليست
مترتبة عليها في خارج الذهن فتامل على انه يمكن ان يناقش
ونقول لا معنى للترتب الا الاستتباع بحسب الوجود فتدبر اقول
تفريع قوله فلو كان وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجودا ذهنيا

لما كانت تلك المعروضات عالمة بتلك العوارض على ما سبقه
والتزامه منه من العجايب اذ لا شك ان وجود الشيء في الذهن انما
هو معلومية بالنسبة الى الذهن لا بالنسبة الى شيء آخر يكون موجودا
فيه بالوجود الذهني كيف وكون الشيء عالما مشروط بكونه عاقلا مجردا
وكونه مدركا مشروط بكونه من القوى الدراكة على ان الشيخ
قد صرح في الاشارات وغيرها بان قيام الشيء بذاته شرط
لكونه عالما واما كون العلم من الموجودات الخارجية فقد عرفت فساده
واما اختار ان لتلك العوارض وجودا اصيلا لمعروضاتها فسهو لانه
لو كان كذلك لكان اتصاف الاربعة بالزوجية بل اتصاف الكلية
فيه مشروطا بوجود الموصوف في الخارج لما تقرر عندهم ان ثبوت
الشيء للشيء ووجود الشيء للشيء يستدعي ثبوت وجود المثبت له ان ذهنا
فذهنا وان خارجا فخارجا بل يلزم ان لا يتصف الممتنع بالامتناع
ما لم يوجد في الخارج الى غير ذلك من المفاسد والقول بالتزام
ان هذه الموصوفات ما لم يوجد في الخارج لم يتصف بتلك الصفات

يمكن وجودها الخارجي من حيث قيامها بالذهن لا في خارج الذهن كجعل الرابع
نقطة إذ ليس المقصود ده رحمه الله تعالى سوى ان هذه الاتصافات ليست
مثل اتصاف الجسم بالبياض والحركة والشكل الذي يترتب عليه الآثار
الخارجية فتأمل ثم ما ذكره من تحقيق معقولات الثانية والاتصاف
الخارجي والذهني يدل على عدم التأمل في كلام القوم فانهم صرحوا
في مواضع كثيرة بان الاتصاف الخارجي ما يكون الخارج ظرف نفس
الاتصاف كما ان الاتصاف الذهني ما كان الذهن ظرفا لنفسه
وصرحوا بان المعقول الثاني ما يكون ظرف الاتصاف به الذهن
فقط ولوازم الماهية ظرف الاتصاف بها الخارج والذهن معا
والحاصل ان اتصاف الانسان بالكلية مثلا ما آنه وجود الكلية
في الانسان فان ظرف هذا الوجود هو الخارج يستدعي وجود
الموصوف في الخارج ولم يكن الكلية معقولا ثانيا لان المعقول
الثاني ما يكون ظرف وجوده في الموصوف انما هو الذهن فقط
صرحوا بانه لابد لان لا ينعقد القضية الخارجية في حمله على الموصوف

ثم

ثم كون الغاية باعتبار وجودها في الذهن فاعلا لفاعلية الفاعل
مصرح به في كتب القوم وقد صرح به الشيخ في كتبه وكون العلم
من الموجبات الخارجية انما هو على القول الشيخ على ما صرح به
السيد شريف في حاشية التجريد او على المراد بالجهة والخارجي في
ترتب الآثار على ما صرح به الشريف المحقق وبالجملة لم يثبت
عنده هذا القائل ومنع العقود في بداهة الوجه مع انه مكابرة
خلاف الآداب وكذا كون فاعلية جميع الموجبات الخارجية
غير معلوم واما ان عدمها معلوم فغير معلوم الا ان يقصد ان
الهيولى عنده مستقلة قابلية محضة وليست لها علة اصلا ويجاب
بعد تسليم ذلك بان المراد بالوجه الخارجي ما يكون من شانه ان يكون
مبدأ للآثار وان كان من شانه لو نعه ذلك فتأمل قيل والنقض
بصفات النفس مدفوع بان المراد بالترتب خارج النفس
ان لا يكون ذلك الترتب بحسب التصور والعلم به وترتب
الآثار على صفات النفس لا يتصور على تصورها وشعور النفس بها

مسلم

التحقيق

قوله الشيء على معنى انه يحصل منها صورة مطابقة لها في الذهن
بحيث لو وجدت في الخارج اي قائمة بنفسها كانت بعينها
لا يخفى ان هذا القول انما هو على راي ارباب المحققين القائلين
بوجود الاشياء في الذهن بانفسها فيلزم وجود ماهية الممتنع في الخارج
والجواب ان الماهية الممتنع ما يكون وجوده الخارجي مطلقا وجودا اصيلا
بنفسه محالا لا ما يكون وجوده الخارجي مطلقا محالا وهذا الكلام من
الشارح ناظر الى ما اختاره السيد في حاشية التجريد بان صورة
الحيوان مثلا في الذهن كيف وفي الخارج جوهر وان باختلاف
الوجود ينقلب الذات وبذلك تيسر الجمع بين قولهم الاشياء
حاصلة في الذهن بانفسها وقولهم الصورة العلمية لا يكون الا من
مقولة الكيف ولا يتوهم ان هذا هو القول بالشبح اذ القائل
بالشبح لم يقل بكون الشبح والصورة اذا وجدت في الخارج
كانت قائمة بنفسها كانت عين ذلك الشيء بل وجود الشبح
عندهم في الذهن وجود اصيل ووجود الصورة عند هذا القائل على

ما صرح

ما صرح به وجود غير اصيل بل ظلي ولا يخفى انه لم يقل بالانقلاب
اشكل الجمع بين القولين اللهم الا ان يقال معنى قولهم انها كيفيات
انها شبيهة بها على ما ذكره بعض المحققين وتمام تحقيق ذلك
يطلب من حاشية التجريد قوله المص والموجود خير والمعدوم شر
هذه مقدمة مشهورة وما صححوها بالحجة بل قنعوا فيها بالمثال لعل هذا من
المص اشارة الى ان الدعوى نظرية يحتاج في تصحيحها الى الحجة لكنهم
اهملوا بل قنعوا فيها بالمثال وقد اندفع ذلك بما ذكره شارح
بقوله الحكماء ان بينوا ان وايراد الامثلة للتوضيح قوله الشارح
الا ان الامام ذكر في شرح الاشارات يعني ان الدعوى على
ما نقله الامام عكس ما نقله المص قوله شارح الحكماء بينوا
وايراد الامثلة للتوضيح قال بعض المحققين ويمكن ان ينبه
على تلك المقدمة بوجه آخر غير التمثيل بان يقال اذا فرضنا
وجود شيء وفرضنا انه لم يحصل بسببه نقص في شيء من الاشياء
اصلا فلا شك في ان وجوده خير فانه خير بالنسبة اليه وليس فيه

شه بالنسبة الى شيء ما [illegible] شيئا فعلم من ذلك ان الشيء بالذات
هو العدم والموجود [illegible] باعتبار استلزامه له الشه
به نعم فذلك [illegible] ما كان المعدوم الممتنع شيئا بلا ضرورة و
اتفاق فلا ينبغي ان يضم اليه المعدوم الممكن وادخاله في الحكم عليه
وفي الاستدلال على الحكم عليه اذ المسئلة لا بد ان يكون ضرورية
صرفة فتدبر فيما قيل وفيه نظر اذ لا يلزم من وقوع الخلاف في المعدوم
الممكن تخصيص بحث به ومن ثمة لو وجب اخذ الحكم على وجه لا يشمل
الحكم على ما اتفق عليه ثبوت هذا الحكم له شه قد يقال لا يعقل من
الثبوت والتقرر الخ اقول الامر كذلك في الواقع وعندهم ايضا
اي معنى التقرر في الخارج هو الكون فيه لكن الكلام في ان التقرر
ليس هو وجود وليس هو الكون المفسر بالوجود على ما قرره الشه
وكون تقرر في الخارج هو الوجود فيه ليس مسلما عندهم بل نزاعهم
في ان المعدوم ليس بشيء في قوة ذلك على ما يدل عليه كلام
المحقق في دعوى الضرورة فيه يرجع الى دعوى الضرورة في المتنازع فيه

اللهم

اللهم الا ان يقال الدعوى ضرورية وما ذكره المقه تنبيه لا استدلال
ذلك لا يلائم ما ذكره المقه بقوله واحتج الامام الخ وتفصيل
النظر ان يقال ان اريد بالكون غير الوجود فقوله فما لا كون له
في الخارج الخ ثم اذ المفروض ليس له وجود في الخارج لا انه ليس
له كون فيه وان اريد بالكون الوجود فقوله والا كان له كون في الخارج
ثم شه قال المقه في شرح الملخص الخ قيل اقول ههنا بحث
اذ المسئلة المذكورة هو ان المعدوم ليس بشيء ولا شك ان هذه
المسئلة ليست من تفاريع كون الوجود زائدا على الماهيات اذ على تقدير
كون الوجود عين الماهية يكون المسئلة بحالها بل لا مجال لنفيها ح
لما ذكره من لزوم التناقض نعم لو قال القول بكون المعدوم
شيئا فرع لكون الوجود زائدا او قال الخلاف في ان المعدوم
شيء او ليس بشيء من تفاريع كون الوجود زائدا اذ على تقدير
كون الوجود عين الماهية لا يكون المعدوم شيئا البته لكان صحيحا
اقول هذه المسئلة في كلامه اشارة الى النسبة الايجابية

التي يدل عليها السلب التزاما على ما تقرر في المنطق او الى النسبة
في نفسها من غير خصوصية الايجاب والسلب فرجع الكلام الى ما
استحسنه من القولين قد الشارح لامتناع صدق المنفي بدون المعدوم
قيل اقول هذا الوجه يبطل الاعمية ايضا الا ان المدعى لما كان ثابتا
على تقدير الاخصية ايضا لم يتعرض لابطال هذا الاحتمال وتمم
الاستدلال على تقديرها ايضا اقول السؤال المذكور لا يندفع
بما ذكره لان حاصل الايراد ان ما ذكره لصحة الحصر في الثلثة المذكورة
يدل على صحة الحصر في الاثنين فلا يصح الترديد بين الثلثة لان الشق
غير محتمل فان نظر الى هذا الدليل لم يصح الترديد بين الثلثة لان الشق
الثاني غير محتمل ح وان قطع النظر عنه لم يصح الحصر فيها بناء على احتمال
الرابع بل الخامس ايضا ظ ان هذا لا يندفع بما ذكره قد الشارح
لان لا يصدق عليه المنفي قيل المراد بعدم الفرق عدم الفرق
في الصدق وملخصه ان المعدوم اذا كان اعم من المنفي لكان صادقا
على جميع افراده فلو كان المنفي صادقا ايضا على المعدوم لم يكن

بينهما

بينهما فرق بحسب الصدق اي يكون المنفي صادقا على جميع افراد المعدوم
والمعدوم صادقا على جميع افراد المنفي فلا يكون ما فرض عاما عاما
وعلى هذا التوجيه يندفع احد نظري المحشي ايضا كما ستبين ان شاء الله تعالى
اقول نظر الشارح والمحشي الى اللفظ ولا يخفى ان مقتضى اللفظ وظاهر العبارة
ما فهماه والامر فيه سهل على ان هذا التوجيه مما نبه عليه الشارح
في الحاشية واشار الى جوابه حيث قال ولا يلزم بطلان العموم
الخ فليتنبه قد الشارح والمفهوم من المنفي النفي المحض والعدم الصرف
الخ قيل اقول هذا اتم اذ المنفي هو النفي ومعروضه فمقابله هو
معروض الثبوت اي الثابت فالاولى في التوجيه ان يق مفهوم
المعدوم ليس عين مفهوم المنفي فيكون عين مفهوم الثابت
اذ المغاير للمنفي هو الثابت اقول هذه مناقشة في غاية السقاطة
اذ ظاهر ان مراد الشارح بالمفهوم ما يكون باعتبار الدلالة المتضمنة
او المراد بالمبدا المشتق على ما هو المشهور والتعبير بالمبدا
انما هو لئلا يتوهم من المشتق ما صدق عليه بل حمل على نفس

المفهوم قد المقة فهو اذن ثابت قيل اقول ان اراد انه
على تقدير كون المفهوم منه الثبوت ان مفهومه عين مفهوم
الثابت فهو مم والمستند ظ اذ الثابت هو دون الثبوت
وان اراد انه يصدق عليه الثابت فهو على تقدير تسليمه لا
يستلزم صدق قوله كل معدوم ثابت لجواز ان يصدق شيء
على مفهوم ولا يصدق ذلك الشيء على افراد ذلك المفهوم كالجنس
فانه يصدق على مفهوم الحيوان ولا يصدق على افراده اقول المختار
الاول والمنع والسند ساقط لما عرفت آنفا قد الشارح لجواز صدق
المنفي عليه قيل اقول هذا يدل على انه حمل كونه ثابتا على كونه
فردا للثابت اذا المتبادر لصدق المنفي هو هذا الا كونه عين مفهوم
الثابت ويرد عليه كونه فردا للمنفي لجواز كون مفهومه فردا لنقيضه
الا يرى ان الموجود موجود معدوم واللاشيء شيء اقول قد
كتبنا ذلك في سالف الزمان ويمكن توجيه كلام الشارح
بان كلام المستدل بتوجيه الشارح على توهم انه اذا لم يكن مفهوم

اذ لا منافاة بين كون
الشيء عين مفهوم
شيء ثبت ضح

المعدوم

المعدوم عين مفهوم المنفي لكان عين مفهوم الثابت على ما
يفهم من التلخيص الذي ذكره شس سرها ويدل عليه قول الشارح
ولعدم انحصار المهيات في النفي المحض والعدم الصرف الخ
واذا كان مفهوم المعدوم عين مفهوم الثابت لكان جميع افراده
مندرجا تحت مفهوم الثابت ولهذا اجاب وكل معدوم ثابت
واراد بقوله ولا يلزم من عدم كونه نفيا محضا ثبوته انه لا يلزم
من عدم كون مفهوم المعدوم عين مفهوم المنفي كونه عين مفهوم
الثابت حتى يندرج افراده في مفهوم الثابت فالمراد من ثبوته
ثبوت افراده اللازم من كون المعدوم عين مفهوم الثابت فيلائم
اجزاء الكلام ويندفع عنه ما ذكره قد الشارح ولعدم انحصار الخ قيل
وايضا ينتقض هذا الدليل بانه لو تم لدل على انه لا يكون مفهوم اعم
من مفهوم مثلا نقول لا يجوز ان يكون الممكن اعم من الانسان
لانه يجب ان لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من الانسان
والا لم يتحقق بين العام والخاص فرق واذا وجب ذلك والمفهوم

من الانسان هو الحيوان الناطق فيلزم ان يكون المفهوم من الممكن
هو اللاحيوان الناطق اذ المغاير للحيوان الناطق هو اللاحيوان
الناطق فهو اذا لاحيوان ناطق وهو ان الممكن صادق على
الانسان فنقول كل انسان ممكن وكل ممكن لاحيوان ناطق
فكل انسان لاحيوان ناطق وانه محال اقول هذا النقض ظهوره
بحيث لا يخفى على الخواص والعوام تم المقصد لكن الصادق
قوله بعض المعدوم ثابت قيل اقول ههنا بحث وهو ان
لقائل ان يقول ان العلامة حمل قول المستدل على ان المعدوم
لو صدق عليه المنفي لم يبق بينهما فرق فان حمل على ان جميع افراد المعدوم
لو كان فردا للمنفي لم يكن بينهما فرق فهو حق ولا يرد عليه منعه الاول
اذ لا شك ان جميع افراد المعدوم اذا كان فردا للمنفي والمفروض
ان المنفي اخص من المعدوم فجميع افراده المنفي ايضا يصدق عليه
المعدوم فلم يكن بين المعدوم والمنفي فرق بحسب الصدق والقول
بامتياز الخاص عن العام بامتناع وجه الخاص في الخارج بخلاف

العام

العام فانه يمكن وجهه في المعدوم الممكن الوجه ظاهر الفساد على
هذا التقدير وان حمل على ان بعض افراد المعدوم لو كان فردا
للمنفي لم يبق بينهما فرق فهذا الايراد غير وارد عليه اذ على تقدير
تسليم ان بعض افراد المعدوم لو كان منفيا لم يكن بينهما فرق يكون
الصادق قولنا كل معدوم ثابت لا بعض المعدوم ثابت وهو ظاهر وان
حمل على ان مفهوم المنفي لا يصدق عليه المنفي والا لم يبق بينهما فرق فمع
قطع النظر من انه لا حاجة في بيان الفرق الى ما ذكره اذ الفرق
ظاهر فما الباعث على هذا الحمل حتى يرد عليه ما اورده ولم يحمل على
احد الاحتمالين المذكورين تقليلا للايراد اقول سيظهر لك
ان الوجه الثالث الذي ذكره لا ينطبق عليه كلام الشارح ايضا
قوله شرح والتلخيص ان يقال الخ اقول توضيح المقام ان
بناء كلام الشارح على الوجه الاول ولا يرد عليه سوى ما اورده
الشارح بقوله وفيه نظر والوجه الثاني محتمل صحيح للاستدلال لكن
لا ينطبق عليه الشرح على ما يدل عليه قول الشارح بحيث ان لا يكون

المفهوم منه عين المفهوم من المنفي لا ان لا يصدق عليه المنفي وقوله
ولعدم انحصار المهيات في النفي المحض والثبوت واما المتن
فالايراد الاول فيه وان امكن تطبيقه عليه على ما لا يخفى لكن لا ينطبق
عليه الايراد الثاني اذ يجب ح بدل قوله لكن الصادق ح قولنا
بعض المعدوم ثابت قولنا لكن الصادق ح قولنا مفهوم المعدوم
ثابت على ان يكون قضية طبيعية لا جزئية او مهملة ويوجه شرحه
بان يكون مفهوم المعدوم اذا كان ثابتا كان افراده مندرجا
تحت مفهوم الثابت لان ما كان ثابتا في نفسه كمفهوم المعدوم
يمتنع صدقه على ما لا يثبت اصلا كافراده لا يق المعدوم بمعنى السالبة
المحولة وعندهم انها لا يقتضي وجود الموضوع بل يساوي السالبة
لانا نقول المراد بالثابت الثابت في الخارج وكل مفهوم يكون ثابتا
في الخارج فيمتنع ثبوته لما ليس ثابتا فيه ثبوتية وكون السالبة المحولة
لا يقتضي وجود الموضوع لا يقدح فيه لان عدم الاقتضاء انما هو لمجرد
السلب والاقتضاء الذي ندعيه باعتبار انه من قبيل الثابت

في الخارج

في الخارج وبما قررنا ظهر امران احدهما اندفاع ما ذكره المقدم من
الجواب الثاني لان ثبوت مفهوم في الخارج يقتضي ثبوت جميع
ما صدق عليه ذلك المفهوم فيكون القضية كلية وثانيهما اندفاع
ما ذكره شيخنا بقوله ولا يلزم بطلان العموم ايضا وذلك ظ
فتامل والوجه الثالث لا ينطبق عليه الشرح وهو ظ ويمكن تطبيق
المتن عليه بان حمل الصدق في الاول اي ذا ان صدق مفهوم
المنفي على ما صدق عليه المعدوم على الايجاب الكلي على ما اوما اليه
الشارح قبل حيث قال لوجوب كون المحمول اعم او مساويا فان
صدق هذا انما هو على تقدير الايجاب الكلي على ما اشار شيخنا
وح يصير دعوى عدم الفرق على تقدير الصدق اقرب مما اذا حمل
على الصدق الجزئي فمنع اولا عدم الفرق على تقدير الصدق المذكور
اي عدم الفرق يجب المفهوم على ما يتبادر من اللفظ ثم سلم لزومه
ومنع الصادق الايجاب الكلي وهو كل معدوم ثابت بل الصادق
ح اي حين ظهر بطلان صدق الكلي الايجابي صدق السلب الجزئي

وهو قولنا بعض المعدوم ليس بممتنع الذي في قوة قولنا بعض المعدوم
لكن يأبى عنه ما ذكره من السند للمنع الاول لانه اذا فرض ان
المنفي يصدق على المعدوم صدقا كليا فلا مجال لان يقال يصدق
المعدوم بدون المنفي في المعدوم الممكن فظهر بما ذكرنا ان كلام
المحشي لا يصح توجيهه بوجه وجيه فتأمل قدس سره وقد احتجوا عليه
قيل اولا يلزم الاستدراك على ما ذكره من الدليل على الكبرى
اذ يكفي ان يقال في بيان الكبرى ان المعلومية صفة ثبوتية وثبوت
صفة الثبوتية لشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم ثبوت
المعدوم الممكن ولا حاجة الى مدخلية التميز في ذلك اقول كون
المعلومية صفة ثبوتية غير بين ولا مبين ولا متفق عليه عند الجمهور
بخلاف التميز اذ لا خلاف في ثبوته واقول المراد بالثبوتي ههنا
ما يكون السلب غير داخل في مفهومه على ما صرح به المحشي
العلامة قدس سره في اثبات الوجود الذهني وكون المعلوم ثبوتيا
بهذا المعنى مما لا شك فيه فظهر في الدليل في الدليل استدراكا

فتأمل قيل

فتأمل

فتأمل فيه قدس سره منه هذا الكلام هو الجهل بان للماهية وجودا
في الذهن اقول وذلك لانه على تقدير ثبوته لم يتم الدليل
المذكور لانه ان اريد بقوله كل معلوم ثابت انه ثابت في الخارج
فمم وان اريد انه ثابت في الذهن فاللازم ثبوت المعدوم في الذهن
وهو غير المط فكلام الامام اشارة الى حل الدليل المذكور كما ان
كلام المص معارضة لدليل الكبرى على وجهه قدس سره وان امكن حمله على
المنع والسند ويمكن نقض الدليل بالممتنع وهو انه يلزم منه كون الممتنع
ثابتا قدس سره ولا يقولون للممتنع انه معدوم اقول المراد من
هذه العبارة ما ذكره الشارح في الحاشية ان المعدوم عندهم مساو
للمنفي والمشهور ان المعدوم عندهم اعم من المنفي كما ان الثابت
اعم من الموجود منه قدس سره لانا نقول انما يلزمهم ذلك اقول اذا قطع
بدن زيد وانفصل الى اجزاء متفرقة جدا وفرق تلك الاجزاء في
اقطار العالم واحرق وجعل رمادا الى غير ذلك فالحكم ببقاء شخص
زيد بعينه في الحالين خلاف ما يحكم به البديهة فاذا امتنع اعادة

عادة المعدوم اشكل امر الحشر ولا مخلص الا ان يقر ببقاء النفس
المجردة وان البدن المحشور مثل البدن الذي كان في الدنيا وليس
عينه بشخصه ولا بأس في هذا قانون العدالة اذ الفاعل هو النفس
ليس الا والبدن بمنزلة السكين بالنسبة الى القطع كما ان الاثر
المترتب على القطع من المدح والذم والثواب والعقاب انما
هو للقاطع دون السكين كذلك الاثر المترتب على افعال الانسان
انما هو للنفس وهي التي كانت قبل والمتلذذ والمتألم لذة عقلية
او حسية انما هو النفس فليس يلزم خلاف العدالة فتأمل واما الظواهر
الدالة على عود الشخص بعينه فمأول لمكان القاطع الدال على الامتناع
وذلك بان يقال المراد اعادة مادة مع صورة كانت اشبه الصور
الى الصورة الاولى هذا اذا فرض ان الدليل القطعي قائم على امتناع
الاعادة او فرض انه ضروري وما ذكر في بيانه تنبيهات على ما
سيجيء في الشرح واما اذا جوز اعادة المعدوم بعينه كما هو
رأي جمهور المتكلمين فلا اشكال فيه بحمد الله ان قيل امكان

العود حاصل له عرفته من هذا الكلام التحقيق على ان ذلك من قبيل
ثبوت الشيء للشيء حتى يثبت وجود المثبت له بناء على المقدمة المشهورة
من ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له اقول ويمكن ان
يقال ان المراد بالاتصاف المعدوم به اتصافه به اشتقاقا واراد بالوجودي
ما يكون موجودا خارجيا اذ الاختلاف في كون الامكان وجوديا انما
هو في كونه وجوديا بهذا المعنى على ما سيجيء لا بمعنى كون السلب ليس جزءا
لمفهومه ولا شك ان اتصاف الشيء بالصفة الموجودة في الخارج يقتضي
وجود الموصوف في الخارج فامتنع اتصاف المعدوم به وعند هذا
ظهر اندفاع ما اورده الشارح من السؤال بقوله لقائل ان يقول
بل الجواب القدح في دليل موجودية الامكان على ما سيجيء قيل اقول
انما حمل كلام المصنف على هذا لان الشائع منهم في هذا المقام هو الاستدلال
بامتناع الحكم بامكان العود لا الاستدلال بامتناع اتصاف الاتصاف
بامكان العود قال الامام في مباحث المشرقية المعدوم لا يعاد
لان ما عدم لم يبق هويته وما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود

قال صاحب المقاصد المعدوم يمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت
اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت شي لشي
يقتضي تميزه وثبوته في الجملة لكن يرد عليه ح ان لا حاجة الى التعرض
بان الامكان صفة وجودية اذ الحكم مطلق يقتضي ثبوت المثبت له
في الجملة وانما الفرق بين الفرق المحمول الوجودي وغيره في صدق الحكم لا
في اصله ولهذا اتفق الامام لا يمكن ان يحكم عليه اصلا فان قلت لما راى
الشارح ان لا يحتاج الى بيان امتناع الحكم بامكان العود مطلقا حمل
الحكم في الدليل على الحكم الصادق فلزمه التعرض الى كون الامكان وجوديا
قلنا لو تم ما ذكره من الامكان وجودي يمتنع اتصاف المعدوم به لدل
على ان الحكم مطلقا ممتنع على المعدوم اذ لو كان الحكم عليه ممكنا كان
متصفا بامكان الحكم عليه فيكون موجودا كيف يمكنه القول بان لا سبيل
الى بيان امتناع الحكم مطلقا فتامل اقول ما اورده من الاستدراك
مندفع بان اصل الحكم ظاهر انه انما يستدعي ثبوت المثبت له
في الذهن ومن البين ان الثبوت في الذهن لا ينافي عدمه في الخارج

وح كان ورود الاعتراض المذكور في الشرح ظاهرا غاية الظهور فلهذا
تعرض لصدق الحكم واحد المقدمة القائلة ان المحكوم به صفة وجودية
ممن يتخيل استدعائه الوجود في الخارج على ان ذلك انما يلزم على
توجيه الكلام لا على توجيهنا والتعويل على ما قررنا الدليل حتى يندفع الاعتراض
المذكور في الشرح الى الشرح الخ ثم قال اعلم ان صاحب التجريد اشار
الى هذا الدليل بقوله والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة اليه
فلا يصح الحكم عليه بصحة العود وقال الشارح في توجيهه يعني لو صح
اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له
هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار
اليه لا يصح الحكم عليه ثم اورد عليه وجوها من الايراد الاول المعارضة
بانه لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم
ليس له هوية ثابتة الى آخر الدليل الثاني بان ما ذكرتموه من الدليل على النقض م
عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على ان لا يصح اصلا
حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد نحكم على ما ليس بموجود

فى الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان
يوجد وغير ذلك الثالث المنع بانه لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح
الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود
لكونه لا هوية له يتصورها ليحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز
وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصوره متصورا و يحكم عليه بشى
من الاحكام سلمنا لكن لا نسلم ان المعدوم لا هوية له ثابتة ان اراد
انه ليس له هوية فى الجملة او فى الذهن وان اراد انه ليس له هوية
ثابتة فى الخارج فهو مسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان
الاشارة العقلية لا تتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية
الذهنية وما قيل من ان قول المص هذا ليس دليلا على امتناع اعادة المعدوم
بل هو اشارة الى ما يتفرع عليه الدليل المشار اليها بقوله ولو اعيد
تخلل العدم بين الشى ونفسه لم يبق فرق بينه وبين المبتدا
وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم الشك واذا كان كذلك لم يرد
عليه ما اورد الشارح من النقض والمناقضة وضعفه ظاهر اذ مع قطع

النظر

النظر عن ان العبارة يابى عن ذلك مناقضة الشارح ونقضه ليس
متعلق الا بالمقدمات التى تثبت بها عدم صحة الحكم على المعدوم
فاذا كان هذا منظورا فى بيان المدعى يرد عليه ما اورده الشارح
سواء كان هذا انفسه دليلا ام جزء للدليل او اصلا يتفرع
عليه الدليل وهو بين ثم لا دخل لعدم صحة الحكم فى التفريع اذ غاية
ما فى هذا القائل هو ان المعدوم اذا لم يصح الاشارة اليه فلم
يكن ذاته محفوظة فى حال العدم فيلزم تخلل العدم بين الشى ونفسه
لان ذات الشى اذا كانت محفوظة فى حال الوجود دون العدم فاذا
وجد الشى فى الزمان الاول كان ذاته فيه واذا اعدم فى الزمان
الثانى لم يكن ذاته فيه واذا وجد فى الزمان الثالث كان ذاته فيه
فيلزم تخلل العدم بين ذاته الواحدة واذا لم يصح الاشارة فلم يكن
فرق بينه وبين مثله لو وجد بدلا عنه فيكون جميع الصفات
للمبتدا حاصلة للمعاد وبالعكس لعدم التميز فيصدق على المبتدا
انه معاد ويجتمع المتقابلان ويصدق عليه ايضا انه واقع فى الزمان

السابق وذلك مستلزم لان يكون للزمان زمان وتيسلسل
ولاشك ان امتناع الاشارة كاف في بيان هذا الدلايل
ولا قصد لامتناع الحكم عليها اصلا ثم اعلم ان المحقق الدواني
قدس في هذا المبحث لقايل ان يقول لو تم هذا البرهان لزم ان
لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان يقال لو صح
ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد الى آخر ما ذكره وهذا
النقض اظهر مما اورده انتهى واعلم انه قال الشيخ في التعليقات
في بيان هذا المطلب اذا وجد الشي وقتا ما ثم لم يعدم واستمر
وجوده في وقت آخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد
واما اذا عدم فليكن الموجود السابق آ وليكن المعاد الذي حدث
ب وليكن المحدث الجديد ج وليكن ب كج في الحدوث والموضوع
والزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج
في استحقاق ان يكون آ منسوبا اليه دون ج فان نسبته آ الى
امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة لا تتغير هل يمكن ان يختلف

فيهما

فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى
من ان يجعل للآخر فان قيل اما هو اولى لب دون ج لانه كا
لب دون ج فهو نفس هذا النسبة واخذ المطلوب في بيان
نفسه بل يقول الخصم انما كان آ لج بلى اذا صح بمذهب من يقول
ان الشي يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته
بعينه ذاتا ولم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود
ايكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل بوجوده اخرى واذا لم
نسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم
يكن احدى الحادثين مستحق لان يكون قد كان له آ وهو الموجود السابق
دون الحادث الاخير بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او لا
يكون ولا واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان
كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان استمر
موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد
القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا ووجب اعتبار المحمولين شيئين

شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة
بقى له الاثنينية الصرفة لاغير هذا كلامه وليس فيه استدلال
على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره المتاخرون
وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال بل محصله ان العدم
عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم
شيئا واحدا العدم انحفاظ وحدت الذات حين العدم
فامتياز المعاد عن المستانف المعروض واختصاصه بصفة الاعادة
ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات في حين العدم فهو باطل لان
لان المعدوم لاهوية وان كان لكونه معروض الوجود اولا فهو عين
النسبة التي وقع النظر في امكانه ذلك غير متصور مع فقد الاستمرار
لانه يوجب الاثنينية الصرفة والظ ان ذلك مقصد المقدمة وكلامه
ظاهر الانطباق عليه من غير كلفة فان ظ قوله فلا يصح الحكم بصحة العود
انه لا يصدق الحكم عليها بها فيندفع عنه تلك الايرادات الثلثة
على ما قرره نعم يمكن ان يقال المعدوم في الخارج يجوز ان يتقرر في

نفس الامر بحسب الذهن فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع
بان الموجود الذهني بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية
واتحادها مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عنه فليتامله مطلقا بالعقل
فتامل هذا كلامه وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان النقض بامتناع ايجاد
المعدوم غير مندفع بعد لان ماذكره من عدم الاختلاف في نسبة
بين المعاد والمستانف في نسبة امر الوجود ثابت بينهما من كل وجه
وعدم اختلافهما الا بالعدد لو تم لدل على امتناع ايجاد المعدوم اذ نسبة
الايجاد اليه والى مثله المفروض على السواء ثابت بينهما وعدم اختلافهما
الا في العدد واما ثانيا فلان المعاد ان كان ممتازا بوجه من الوجوه
عن المستانف فلا نسلم ان نسبة الموجد الباقي اليهما على السواء لجواز
ان يكون هذا الوجه المفروض من الامتياز كافيا في اولوية النسبة
وان لم يكن ممتازا عنه اصلا فلا يصح الحكم عليه اصلا لان نسبة الحكم
اليه والى المستانف المفروض على المعاد فليس كونه محكوما عليه
اولى من كون المستانف كذلك وبالجملة ماذكره بيان تساوي نسبة

السابق الى المعاد والمستانف لو صح لدل على تساوي نسبة
جميع المفهومات اليها اذ لا تخصيص لذلك البيان بشيء من المفهومات
دون شيء ولذلك عبر الشيخ عن الموجود السابق بالف تنبيها
على ان ليس لهذا الحكم خصوصية بمادة دون مادة من جملة المفهومات
كون المعدوم محكوما عليه لا يبقى الامتياز ولو بمجرد الاعتبار الذهني
واختراعه كاف في الحكم على المعاد دون المستانف بان يخترع ويعتبر
له سببا من غير اعتبار للمستانف لانا ننقل الكلام ونقول نسبة هذا
الامر المخترع اليهما على السوية الى آخر الكلام على ان اختراع الحكم الامر لا مثل
له والحكم عليه لا على مثله ولو بحكم كاذب يستلزم ان يكون له في نفس
الامر شيء لا يكون لمثله وهو انه محكوم عليه بهذا الحكم الكاذب
فيلزم ان يكون متميزا عن مثله في نفس الامر لا بمجرد اختراع الذهن
واعتباره فافهم واما ثالثا فلان الحكم بالاعادة اذا لم يكن صادقا
فلا شك انه لا يكون في القوى العالية فلم لا يكفي عدم صحة الحكم على
عدم امكان وقوعه في القوى العالية حتى يصح الكلام السابق اليس
هذا

هذا احسن من نسبته الى اجلة المتاخرين لا يتصور وقوعه من عاقل
وكيف يتصور القول بان وقوع ذلك غير متصور من عاقل وقد وقع
هذا من الشيخ حيث قال في الهيات الشفا بعد بيانه امتناع
الخبر عن المعدوم بالايجاب والسلب ايضا لانه ان يفهم اشارة الى
المعدوم والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجه
في الذهن محال ومن تفهيمنا هذه الاشياء اتضح لك بطلان قول من
يقول ان المعدوم معاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود لا يقال
هذا ليس دليلا على امتناع العود بل اصل يتفرع عليه الدليل المذكور
في هذا المقام كما سبق لانا نقول قد عرفت قبل هذا ان الفرعية
على ان قول الشيخ هذا لو صح لكان دليلا تاما في نفسه على امتناع
الاعادة وان فرضنا صحة فرعية باقي الدلائل له لان الاخبار اذا
كان ممتنعا وكون الاعادة مستلزما للاخبار فيكون الاعادة
محالا وهو بين واما رابعا فلان ما ذكره الشيخ لا يصلح توجيها
لكلام المص لان ما ذكره يدل اولا على امتناع اعادة المعدوم

ثم يلزم منه عدم صدق الحكم بالاعادة ولا شك ان هذا ليس مستندا الا
بعدم صدق الحكم بالاعادة على امتناع اعادة المعدوم لكان جميع الدلائل
الدالة على امتناع اعادة المعدوم المستندة لامتناع صدق الحكم
عليه مستندا الا بامتناع صدق الحكم على امتناع اعادة المعدوم وهو ظ
البطلان واما ثانيا فلان الشيخ قد نهج في بيان امتناع اعادة
المعدوم منهجين احدهما بيان عدم الامتياز بين المعاد والمستانف
المفروض على تقدير الاعادة وقد تم سابقا هذا عند قوله بل اما
ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون ولا واحد منهما معادا اذ محصل
كلامه الى هنا هو ان المعاد على تقدير فرض الاعادة ليس متميزا
على المستانف في استحقاق ان يكون هو الموجود الاول وان
المستانف فيلزم ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون
شيئا منهما معادا وكلاهما باطلان فيلزم ان يكون الاعادة باطلة
وثانيهما بيان مغايرة ما فرض موجودا ثانيا للموجود المفروض سابقا
مع قطع النظر عن فرض وجود المستانف وتشابهه ومخالفته للمعاد
واشار

واشار الى هذا بقوله واذا كان المحمولان ومحصله هو ان كون
المحمولين اثنين يوجب ان يكون الموضوع مع كل واحد منهما غيره نفسه
مع الآخر فان استمرار ذات الموضوع يكون باعتبار الذات شيئا
واحدا وباعتبار المحمولين كالوجودين مثلا شيئين واما عند فقد الذات كما في
ما نحن فيه فليس هناك واحدة بل اثنينية صرفة ومغايرة محضة وهذا الفاضل قد
مزج بين المنهجين وخلط بين المسلكين فجعلهما واحدا واما سادسا فلان
ما ذكره في ملخص الكلام من قوله فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا
واحدا العدم انحفاظ وحدة الذات حين العدم مستدرك اذ لو طرح من
البين ويقيت العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فامتياز المعاد
عن المستانف الى آخر الكلام لتم الدليل واما سابعا فلان عدم الامتياز
بكونه ثابتا من حيث الذات وبكونه معروض الوجود اولا لا يوجب عدم الامتياز
مطلقا لجواز ان يكون الامتياز بشيء آخر ضرورة ان ما به الامتياز
غير منحصرة في هذين الامرين والشيخ لم يقل بذلك بل محصل كلامه
هو ان المعاد لفقد ذاته لا يتميز عن المستانف بوجه من الوجوه وبينهما

بون بعيد فافهم واما ثانيا فلان ما ذكره في جواب الايراد الذي ذكره
فهو مدفوع بانه لم لا يجوز ان يكون بقاء حقيقة المجرده كافيا في امتياز المعدوم
على المستانف ولا نم وجوب بقائه مع عوارضه الخارجية لا بد لك
من دليل هذا اقول خلاصة الدليل على ما لخصه الاستاذ ان العدم
لما كان عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع المبدائية
والمعاد واحدا لان اتحاد موضوع المبدائية والمعادية انما يصح اذا كانت
الذات محفوظة فيما بين الابتداء والاعادة بديهة واما قول الشيخ الموجه
الى تي آ ولكن المعاد الذي حدث ب فلم يحمله على انه دليل آخر مستقل
لان مرجعهما واحد اذ ليس مداره على ان المثل المستانف لم يتميز
عن الحادث المعاد فيلزم اتحاد الاثنين كما هو المشهور في تقريره والا
لورد عليه مثل ما اورد عليه بل مداره كما صرح به على ان نسبة
المعادية الى الحادث الذي فرض انه معاد ليس اولى من نسبتها
الى المستانف المفروض بمعنى انه ليس الحكم بانه هو الذي كان اولى
من الحكم بان هذا المستانف هو الذي كان لان الحكم بانه هو الذي

كان

كان انما يصح اذا حفظت وحدة الذات ولم يفقد وليس كذلك لان العدم فقدان
الذات بالحق انه كما لم يصح ان يقال هذا المستانف هو الذي كان
لم يصح ان يقال هذا الحادث هو الذي كان بناء على عدم انحفاظ وحدة الذات
وحديث المثل المستانف انما هو للتوضيح ليظهر ان الحادث المفروض كونه
معادا لا فرق بينه وبين الحادث المستانف في نسبة الاعادة اليهما فاما
ان يكون كل منهما معادا او لا يكون شيء منهما معادا والاول باطل فتعين
الثاني اذا تمهد هذا فنقول اما اندفاع النظر الاول فلان ما ذكره ليس
عدم الاختلاف بين المستانف في نسبة امر اليهما وبيان كل وجه
وعدم اختلافهما الا بالعدد بل ان وحدة الذات لما كانت يصحح نسبة
الاعادة الى ما فرض اعادته وكانت مفقودة فلم تميز ما فرض اعادته
عما فرض استينافه في نسبة الاعادة اليها فكما لم يصح النسبة الى المستانف
فكذا لم يصح النسبة الى ما فرض اعادته ولا يرد شيء واما الثاني فلانا
نختار الاول ونقول لا يجوز ان يكون هذا الوجه المفروض الامتياز
كافيا في اولوية النسبة اذ قد عرفت ان صحة النسبة موقوفة على كون

الذات محفوظة وقد نعت بالعدم واما الثاني فلانه ان اريد
بحمل عدم صحة الحكم على عدم امكان وقوعه في القوى العالية حمله عليه
في كلام المحقق فصحة الكلام لا تختلف في المقامين على ما قرره الاستاد
على ما علمت الا ان الاول يستغني عن التجوز دون الثاني فيتعين المصير اليه
وان اريد حمله عليه في كلام شارح كلامه على ما يدل عليه قوله اليس هذا
احسن من نسبته امر الاجلة المتأخرين فمع اغماض العين عن عدم دلالة اللفظ
عليه كما يظهر بادنى تأمل نعول على هذا الحمل الا ان يدفع الاعتراضات
التي اوردها ام لا فان كان الاول لم يصح ان الكلام يصح بهذا الحمل
وان كان الثاني والحال انه لم يجب عنها بل اعتقد ورودها فعلم
ان الحمل المذكور ليس مرادا له ولا نسبته وقوع هذا المعنى عنه للشيخ
فمبني على عدم التدبر في كلامه فتدبر فان الشيخ بعد ما حقق الكلام على المعدوم
المطلق ثم مطلقا ذكر نفي ثبوت المعدومات في الخارج وكون
الاحوال ثابتة فالاشارة الواقعة في كلام الشيخ اشارة الى هذا
البحث الاقرب كما هو مقتضى لفظة هذا لا الى ما ذكره اولا حتى

يتوجه

يتوجه الايرادات المذكورة عليه قال الشيخ ومن تفهمنا هذه الاشياء
اتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شيء
يخبر عنه بالوجود وذلك لان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو
مثله لو وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذي كان
عدم ووقع في حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا
على النحو الذي او ما نا اليه فيما سلف آنفا هذا عبارته وتوجيه قوله فقد صار
المعدوم موجودا الخ انه لا يتصور ان تحقق الامتياز بينه وبين ما هو مثله في
حال العدم باعتبار انه حاصل غير موجود على زعم المعتزلة اذ قد آنفا
بطلانه فلو تحقق الامتياز لا يكون ذلك الا بان يكون موجودا في حال العدم
واما انه لا بد من تحقق الامتياز في العدم فلانه لو لم يكن الذات محفوظة
في العدم فلم يكن كونه هو اولى من كون المثل اياه بل كما لا يصح الحكم بكون
المثل اياه لم يصح الحكم بكونه اياه لفقدان الذات فيما بين الوجودين
واراد بقوله لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود انه لم يكن معادا بل كان
مستانفا موجودا اولا واما الرابع فلانه مبني على توهم ان قول المحقق

فلا يصح الحكم عليه بصحة العود دليلا على امتناع الاعادة وهو توهم
فاسد بل الدليل انما هو قوله لامتناع الاشارة اليه المقصود
بلام التعليل وقوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود تفريع للنتيجة على
الدليل على ما يشعر به كلمة الفاء الا انه عبر عن الدعوى بلازمه والامر
فيه هين واما الخامس فلما علمت من الشرح حمل الكلام على دليل
واحد والمورد قد غفل عنه وشنع عليه واما السادس فلان
قوله فلا يكون موضوع الوجوديين والعدم شيئا واحدا اشارة الى قول
الشيخ واذا كان المحمولان الاثنان الى آخر ما نقله وقوله فامتياز
المعاد عن المستأنف اشارة الى كلام السابق من الشيخ وغرضه
من ذلك المزج بين كلاميه والاشارة الى ان مآلهما واحد دفعا
لورود الاعتراضات الموردة على التقرير المشهور كما ذكره المعترض
واما السابع فلما عرفت ان ليس مدار الدليل على لزوم عدم الامتياز
بين المستأنف المفروض وما فرض اعادته مطلقا بل على عدم
الامتياز الموجب لصحة نسبة الاعادة الى الثاني دون الاول وهو

منتف

منتف لفقد الذات واما الثامن فلان نسبة الصورة العقلية
الكلية لما كانت الى جميع الجزئيات على السواء فلم يحفظ الوحدة
الشخصية بها مع ان صحة اعادة الشخص بعينه موقوف على انحفاظ وحدة
الشخصية ثم قال واما توجيه هذا الدليل بوجه لا يرد عليه شيء من الشبه
المذكورة على ما هو عندي هو ان يقال لا شك ان الاعادة عبارة
عن وجود الشخص ثانيا لا عن وجود الكلي الشامل لذلك الشخص ولمثله ثانيا
مثلا اذا عدم آ ثم وجد الكلي الشامل له ولمثله ولكن ب لا يكون
ذلك اعادة آ بل اعادته عبارة عن وجوده بعينه ثانيا وكذا الحكم بامكان
وجود الكلي ثانيا ليس حكما بامكان اعادة الفرد وهو ظ واذا تقرر هذا
فنقول الصورة الحاصلة من الشخص كلي وان كان ذلك الشخص معلوما
بجميع خصوصياته الجزئية لما ثبت في الحكمة من ان حصول جميع الاشياء
في الذهن انما هو على الوجه الكلي يعني ان الامر الحاصل في الذهن انما هو
على الوجه الكلي يعني ان الامر الحاصل الكلي من كل شيء ولو فرض الجزئي المعلوم
بجميع خصوصياته كلي يصح صدقه على ذلك الجزئي وعلى افراد آخر مماثلة

لذلك الجزئی فی ذلک المفهوم مشارکة له فیه فاذا عدم الشیء فی الخارج فلا یرد
فی ان لیس لهویته فی الخارج اثر ولا فی الذهن الا علی وجه کلی شامل له
ولمثله لا بخصوصه ولیس للعقل الحکم الا علی الشیء الحاصل فیه فلو امکن حکم
العقل علی المعدوم بامکان وجهه ثانیا لا امکنه الا علی المفهوم الکلی الشامل له
ولمثله لا علیه بخصوصه وقد عرفت ان هذا لیس حکما بالاعادة واذا کان
الحکم بامکان الشیء بالنظر الی ذاته بعینه غیر ممکن لا یکون ذلک الشیء ممکنا
فی نفس الامر ضرورة ان الحکم بالوصف الحاصل للشیء فی نفس الامر غیر ممتنع
علی ذلک الشیء بالنظر الی ذاته وکل ما لیس بممکن فی نفس الامر فهو لیس بممکن
ان تحقق فیه ضرورة وفاقا فان قلت لم لا یجوز ان یجعل المفهوم الکلی
الحاصل فی الذهن آلة لملاحظة ذلک الشیء دون مثله ویحکم علیه بحکم
یتعدی الیه دون مثله قلنا لیس جعل المفهوم الحاصل فی الذهن آلة
لملاحظة ذلک الشیء دون مثله اولی من العکس اذ لیس لشیء منهما
اثر فی الخارج والصورة الحاصلة فی الذهن من کل واحد منهما واحد
وبالجملة المعنی الحاصل من الشیء فی الذهن هو بعینه المعنی الحاصل من مثله

فکیف

فکیف یجوز ان یکون للشیء نسبة الی احدهما لا یکون تلک النسبة
الی الآخر فان قلت الیس هذا حکما علی المعدوم بامتناع الحکم علیه
قلنا هذا الشک المجهول المطلق وهو مع جوابه سیجیء ان شاء الله تعالی
علی انا ما ادعینا الا ان الحکم علی المعدوم بالاعادة بخصوصه غیر ممکن وبالجملة
الحکم علی المعدوم بوجه لا یکون حکما علی المفهوم الکلی الشامل له ولمثله
غیر ممکن لا ان الحکم علی المعدوم مطلقا غیر ممکن فان قلت الضرورة
قاضیة بان قولنا المعدوم ممکن اعادته یدل علی قضیة معقولة مشتملة
علی الحکم بامکان اعادة المعدوم فالقول بان الحکم علی المعدوم بامکان
ممتنع والدلیل علیه غیر مسموع لکونه معارضا للبدیهة قلنا تحقق هذا الحکم
ههنا لیس الا لحصول صورة فینا ثم الحکم علیه بامکان اعادته بعد
عدمه فالحکم فی هذه القضیة علی المفهوم الموجود فی الذهن بامکان
وجهه ثانیا لو عدم لا علی المعدوم بعینه حال عدمه فافهم فان قلت
ربما اندفع الایرادات المذکورة اقول اما المعارضة فبان المقصود
لیس الا سلب الامکان علی المعدوم او الضرورة حاکمة بان ما لیس

بممكن ليس بموجود وسلب الامتناع لا يفيد هذا المقصد لانه لا يلزم ثبوت
الامكان اذ المعدوم يجوز ان يسلب عنه المتقابلات واما النقض
فبان المذكور من الدليل واللازم منه ليس الا ان الشيء اذا كان
بعينه معدوما في الخارج ولا يكون بعينه موجودا في الذهن لا يجوز
عليه الحكم بخصوصه لا ان المعدوم في الخارج لا يجوز الحكم عليه مطلقا
لان المعدوم في الخارج يجوز ان يكون موجودا في الذهن على الوجه الكلي
ومحكوما عليه بالاحكام الثبوتية لعلها الكلية والامثلة التي ذكرها النقض
كلها من هذا القبيل فان قولنا المعدوم والممكن يجوز ان يوجد ليس حكما
على خصوصية ما ليس بموجود في الخارج ولا في الذهن بخصوصه بل حكم
على الكلي الحاصل في الذهن المعدوم في الخارج وهذا ليس بممتنع
واما المنع الاول فبما عرفت من ان ما يمكن للشيء يمكن الحكم به في نفس
الامر واما منعه الثاني فبان المعدوم في الخارج وان كان موجودا
في الذهن لكن ليس موجودا فيه بعينه بل بوجه كلي فلا يصح الحكم عليه
بخصوصه نعم يتجه في هذا المقام شيء وهو ان يقال لا يلزم مما
ذكرتم

مما ذكرتم الا عدم صحة الحكم على المعدوم بخصوصه بامكان الاعادة
لا انه لا يجوز الحكم عليه مطلقا فلم لا يجوز ان يحصل من المعدوم امر كلي
في الذهن ويحكم العقل عليه بامكان اعادة جميع افراده لا اعادة
فرد منه بخصوصه ولا نسلم ان امكان اعادة الفرد بخصوصه يقتضي امكان الحكم عليه
بخصوصه والقدر المسلم هو انه يقتضي امكان الحكم عليه ويمكن توجيه
المنع الاول بتلك فتدبر اقول الحكم بان حصول جميع الاشياء في الذهن
انما هو على الوجه الكلي مبني على الغفلة عن الصورة الخيالية والوهمية
فانها جزئيات على ما صرحوا به فيمكن الحكم عليها بخصوصها بامكان الاعادة
ولو صح ما ذكره لزم ان لا يوجد الفعل الجزئي عنا لما تقرر في موضعه
ان صدور الفعل الجزئي موقوف على تصوره بالوجه الجزئي بل يلزم
ان لا يكون المفهوم منقسما الى الكلي والجزئي الى غير ذلك ثم ما ذكره
لدفع المعارضة لا يندفع المعارضة على ما فهمه من كلام الشيخ ان بناء
الدليل على ان الحكم سواء كان ايجابا او سلبا على المعدوم محال
لانه يتضمن الاشارة الى المعدوم والاشارة الى المعدوم الذي لا هوية له

له بوجه من الوجوه في الذهن ثم ويلخص الكلام ان خلاصة الدليل على ما قرره
هو انه لو امكن اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بخصوصه بذلك وذلك
ممنوع لانه معدوم في الخارج وفي الذهن لا يوجد بخصوصه فلا يصح الحكم عليه
بخصوصه مع ان اعادة المعدوم بخصوصه يستدعي الحكم على المعدوم بخصوصه
فيتوجه انه لو لم يصح اعادة المعدوم لصح ذلك الحكم السلبي اي يصح منا ذلك
الحكم ولم يصح لكونه معدوما في الخارج وليس متصور الخصوصه
وبما قرره ظهر عدم اندفاع النقض ايضا وذلك لانه لو صح ذلك
الدليل لم يكن الحكم على المعدوم بخصوصه وذلك باطل اذ يمكن الحكم المعدوم
الموجود بخصوصه وذلك يستدعي تصوره بخصوصه على ما قرره واما
المنع الاول فلم يندفع ايضا لان صدق الحكم في الواقع لا يستلزم
وقوع الحكم من الله الا ان يتمسك بان صدق الحكم مطابقته لما في العقول
العالية واما المنع الثاني فلا يندفع ايضا لان المسلم هو امكان العود
بشخصه يستدعي امكان صدور الحكم منا على ذلك المعدوم واما انه
يستدعي امكان الحكم عليه بخصوصه على ان يكون قضية شخصية فغير مسلم

بل

٢

بل يكفي كونه موضوعا للقضية الجزئية بل الدليل على ما قرره لا حاجة فيه الى
اخذ الهويات موجودة في الخارج اذ مداره على ما قرره على انه لو صح
الاعادة لصح صدور الحكم منا عليه بامكان العود او الحكم عليه بخصوصه
وذلك غير ممكن لان كل ما في الذهن يكون صورة كلية فتامل فيه
الشارح لكن لا نسلم ان ما عدم لم يبق له هوية العينية قيل اقول قد
عرفت ان ما عدم لم يبق له هوية في الخارج ولا في الذهن معينة
بل هو من حيث خصوصيته معدوم فلا يصح الحكم عليه اصلا اقول انت
ايضا قد عرفت فساده قوله بشرط لان العدم الطاري لما لم يكن
مانعا الخ قيل اقول لو كان المراد من عدم مانعية العدم عدم استقلاله
في المانعية لتم البيان ولا يرد عليه ان العدم الطاري على الوجود
ليس طبيعة نوعية لافراده حتى يكون ما تقتضيه واحدا ولئن سلم ان
ذلك كذلك فجاز ان يكون افراده مختلفة في المنع وعدمه بواسطة
الخصوصيات والطبيعة الشخصية اذ مقتضى المفهوم الواحد لا يتخلف
عنه سواء كان ذلك المفهوم نوعا لافراده ام لا ولو كان

لخصوصية الطبيعة الشخصية مدخل لم يكن العدم مستقلا في المانعية هف
اقول حمل كلام المورد المانع على المانع في الجملة كما هو الظ لا على ما اعتبر
مع خصوصية كونه مستقلا في المانعية ولهذا اورد ما اورد من الايرادين
ولا يخفى ورودهما ح وبعد حمله على المانع المستقل وان اندفعا ظاهرا
لكن لم يندفع حقيقة ولم يتم البيان كما زعم اذ لاحد ان يقول لعل العدم
الطارى ليس مانعا مستقلا بل مع بعض الخصوصيات وذلك بوجهين
احدهما ان يكون معه جنسيا وكان مانعيته مشروطا بفصل منوع مخصوص
والثاني ان يكون معه نوعيا وكان مانعيته بشرط تشخص خاص فالايرادان
لم يندفعا حقيقة فتامل قه المص لا يمكن عوده مع مثله قيل اقول قال
الشيخ في الهيات الشفا بعد بيانه ان المعدوم لا هوية له المعدوم
اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين مثله لو وجد بدله فرق فان كان
مثله انما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير
ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سلف فلا حاجة في
الاستدلال الى امكان فرض وجود المثل مجتمعا مع المعاد حتى يرد عليه ان

الخ

الخ انما يلزم من فرض وقوع اعادته مع وجود مثله ويمكن توجيه كلام المص
ايضا بوجه ينطبق على كلام الشيخ بان يقال المراد بقوله لا يمكن عوده مع مثله
هو انه لا يمكن عوده مع امكان وجود مثله بدلا عنه اقول مدار دليل الشيخ
على ما سبق الاشارة اليه من انه لم تتميز ما فرض اعادته عن مثل المستانف
في نسبة الاعادة اليه بناء على عدم انحفاظ وحدة الذات والا لكان
موجودا حال العدم ومدار دليل المص على ما هو المشهور من لزوم عدم الامتياز
بين الاثنين فاين هذا من ذلك ثم حمل كلام المص على قوله لا يمكن عوده
مع امكان وجود مثله بدلا عنه بعيد عن الانصاف قه الشه ولقائل ان
يقول الخ انما يلزم من مجموع فرض وقوع الاعادة مع حصول مثله الخ
اقول هذا منع لمقدمة لم يدعها المستدل لان الاستدلال قياس
استثنائي مركب من متصلة لزومية واستثناء نقيض التالي بناء على استلزام
التالي الخ وهو عدم الامتياز بين الاثنين وليس فيه دعوى ان لزوم
الشي شيئا يستلزم لزومه لجزء معين منه بل ليس هنا الا منع الملازمة
التي سنذكره المص ونفصله الشه فتامل قه الشه وما قيل في بيان

في بيانه مرجحا كما سيجئ اقول هذا تصريح منه بان المراد بالوجه الموجه المعين
لان ما قيل في بيانه وسيجئ انه مرجح انما يكون بهذا المعنى لا بما لا يكون
السلب داخلا في مفهومه وح طرد مرجحيته كون الامكان وجها وانه
ما اورده الشارح بقوله ولقائل ان يقول كما ... قد يمنع كونه
مشخصا والا لزم ان يكون الموجه آنيا فدفع هذا السند الاستاذ المحقق
حيث قال لعل من جعل الزمان من المشخصات اراد ان الزمان وجه الشيء
بوحدته الاتصالية مدخلا في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان
او وجه تخلل العدم لم يتحقق تشخص او ان لان الحدوث مدخل في تشخصه ولا لعدد
من الزمان مدخلا في حفظ ذلك التشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان
الوجه فلا يلزم هذه الشناعة ونقض المنع المجرد اقول بما نقلنا ان من قال
بان الزمان مشخص اراد بالمشخص ماله مدخل في التشخص لا المشخص ولا العلة
المستقلة له حتى يتوجه انه يلزم على هذا اتحاد الاشخاص الموجهة في زمان
واحد وكلام الشارح ناظر الى ان المراد التشخص حيث قال هذا
ان اريد بالمشخص كونه مقوما للتشخص وان اريد كونه عارضا له آنيا قيل ظاهر

كلام

كلام الشيخ بل صريحه في الشفا يدل على ان الزمان من المشخصات
حيث قال المعدوم اذا اعيد صح ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو هو
ومن خواصه وقته فاذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو
الذي في زمان ثان فبين ما نقل عنه وبين كلامه تدافع ويمكن ان يقال الا ان ما نقل
عنه من نفي كون الزمان مشخصا فهو محمول على ذات الزمان التي تحصل فيه
الشيء وهو ليس من المشخصات والا لزم تبدل الشخص [illegible] تبدل الزمان
هف وما ذكر في الشفا فمراده به هو ان كون [illegible] له
حقيقة وتميزه عما عداه مثلا اذا وجد آنا [illegible]
وهو ما يشاركه في تمام الحقيقة وفي جميع العوارض ... ويمكن
فانما يمتاز عنه بما هو باعتبار كونه موجها في الزمان السابق
وذلك موجها في الزمان اللاحق فالزمان السابق مميز لا من حيث
لا بمعنى ان خصوصية الزمان مميزة بل بمعنى ان آنا ما هو لكونه
في الزمان السابق مثلا انما هو لكونه في الزمان اللاحق مع
قطع النظر عن خصوصية الزمان حتى لو كان تحقق ذات الزمان

الثاني ممكنا قبل تحقق الزمان السابق وفرض السابق وفرض وجها
فيه لكان امتيازا عن مثله وهو ثبت لجانبه وبالجملة كون الشيء موجدا
اولا لخصصه وتميزه عن مثله وتوضيح ذلك ان تمام طبيعة المفهوم
المشترك بين فردين لا امتياز بينهما بالذات ولا بالعوارض الزمنية
ولا بوجه من الوجوه الا بالعدد اذا وجد في الخارج ابتداء كان شخصا
في الخارج واذا تحقق هذا المفهوم بجميع خصوصياته في الخارج ثانيا كما
واذا تحقق هذا المفهوم بجميع خصوصياته التي مثلا للشخص الاول ولا امتياز
بين الشخص المفروض وبين مثله الا ان يكون الشخص موجدا اولا
وكون مثله موجدا ثانيا فالشخص انما هو هو لكونه موجدا اولا ومثله انما
هو هو لكونه موجدا ثانيا واذا كان كذلك فلو اعيد الشخص لوجب ان يعاد
مع كونه موجدا ابتداء فيلزم ان يكون الشيء من حيث كونه مبتدأ معادا
هف ويلزم ايضا ان يعاد الزمان السابق ايضا فيلزم ان يكون
للزمان زمان وهذا ايضا هف فافهم فانه في كمال توضيحه له دقة لايق
لا يمكن الامتياز بين الشيء ومثله بكون الشيء موجدا سابقا ويكون مثله

موجدا

[illegible]

موجدا لاحقا اذ المعروض هو انه لا فرق بينهما بوجه من الوجوه فنسبة وجه
السابق له لا لمثله اولى من العكس لانا لا نقول اذا كان هذية الشيء
بكونه موجدا سابقا لا يكون نسبة وجه السابق اليه والى مثله على السوية
وكذا هذية المثل اذا كان بكونه موجدا لاحقا لا يكون نسبة وجه اللاحق
اليهما على السواء اليت اذا قلت احد لم تشخص زيد بالتشخص المخصوص
دون غيره تقول لا يتصور ان يتشخص غيره بهذا التشخص لان المتشخص بهذا
التشخص هو زيد البتة ولنزد ذلك بيانا فنقول لا شك ان مثلية الشيء
امر نسبي لا يتحقق الا بالاضافة الى موجد آخر فما لم يتحقق موجد سابق
لم يتحقق المثلية فالموجد الاول لا يتصور فيه المثلية الا بالنسبة الى موجد
لاحق وهذا المثلية لا ينافي تعين الهذية فتامل تفهم اقول يمكن دفع
التدافع بوجهين الاول ان المراد من كونه مشخصا احد المعنيين اللذين
نقلنا آنفا وما نقله شيخي فانما ينبغي ان يكون كل جزء من اجزاء مشخصا حتى يلزم
تبدل التشخص فلا تدافع الثاني انه يجوز ان يكون كلام الشفاء مع قطع النظر من
كون الزمان مشخصا فيكون الزمان واما ما ذكره من الدفع فبعيد في سياق الكلام

المنقول حيث المثل وانه لابد من تحقق الامتياز بينه وبين ما فرض اعاده
ثم اقول بعد اللتيا والتي حاصل ما ذكره في دفع التدافع يرجع الى ان ما ذكره
من ان الزمان ليس متشخصا معناه ان ذات الزمان ليس متشخصا حتى تبدل
التشخص بتبدله وما ذكر من انه متشخص يرجع الى ان الاولوية اللازمة
من جهة الزمان الاول مثلا هي التشخص فلا تدافع وانت خبير بان الاولية
والسبق ههنا زماني وهو عارض لازم لاجزاء الزمان بل داخل في
قوامها فان تميز الجزء الاول من الزمان انما هو باوليته فهي مشخصة و
داخلة في قوامه صرح بذلك المحقق في شرح الاشارات وبينه
بعض اجلة المتاخرين وح نقول اريد بكون الاولية هي المشخص الاولية
المخصوصة الحاصلة من الزمان المعين كاول زمان وجوده مشخص فلازم ما لزم
من كون ذات الزمان متشخصا وهو تبدل التشخص بحسب الزمانين
وان لم تخلل بينهما العدم فقط وان اريد ان الاولية الحاصلة
من مجموع زمان الوجود بالنسبة الى زمان الاعادة وهو المشخص ولا يلزم
تبدل التشخص في اوقات بقائه فكذا لا يلزم التبدل على تقدير التخلل

ذات

ذات الزمان المتصل الذي هو مجموع زمان وجوده بل لا فرق بينهما اصلا
وهذا هو الذي نقلناه عن بعض المحققين ذكرنا في دفع التدافع وح لا
حاجة الى العدول عن كون الزمان مشخصا كما هو الظ الى كون الاولية
الحاصلة منه هي المشخص والى حديث المثل الغير المذكور في كلام الشيخ
قف الشارح سلمناه لكن ثم اقول لما كان ما ذكره الشارح يسقط المنع
الاول بزعمه يسقط به المنع الثاني ايضا فينبغي له ان يؤخر قوله ولو جعل
المدعى الخ عن المنعين ونقول لو جعل المدعى اعادة المعدوم بعينه
لسقط المنعان قف المقدم ولا نم لو امكن عود كل منهما وحده الخ
قيل اقول قد عرفت ما به يندفع هذا المنع من ان كون الشيء في الزمان
مما يميزه عن مثله فلابد من اعادة الزمان حتى يتحقق الزمان
الامتياز اقول انت ايضا عرفت ما عليه الشارح لان المبتدا
ما يوجد في زمان لا يكون الخ قيل اقول اذا كان كون الشيء موجودا
ابتداء من مشخصات الشيء ومميزه فلابد ان يعاد الشيء مع وصف
الابتدائية فيلزم ان يكون الشيء من حيث كونه معادا ابتداء وبالجملة

اعادة الشيء فح كونه مبتدا الذي من مخصصات الشيء ولوازمه فلو اعيد
الشيء للزم اجتماع المتنافيين اقول الجواب منع كون ذلك من مشخصات
الشيء وكونه من مخصصه في الجملة لا ينفع لما عرفت لان المدعى امتناع
اعادة المعدوم بشخصه لا بجميع خصوصياته ثم لو سلم ان المبدا هو الموجد
في الزمان الاول سواء كان معادا او لم يكن فنقول غاية الامر انه
يلزم ح كونه مبدا ومعادا لا كونه مبدا من حيث كونه معادا ثم
الاولى ان يقول المبدا ما يوجد اولا لا ما يوجد في الزمان الاول
حتى لا ينتقض بالحوادث المستانفة في الزمان المعاد الشـ ره ولا
على ما ذكرنا من الصواب ان يقول يمكن ان يعاد في ذلك الوقت اى الصواب ح
ونظرنا على ما ذكره فيمكن ان يعاد مع ذلك الوقت من انه لا يلزم
على هذا ان يكون مبدا من حيث انه معاد وعرضه من ذلك
ان المنع الذي اورده بعضهم هذا الذي ذكره المص الان الشـ ره فالشرط
مسلمة اقول بل ممنوعة لجواز ان لا يندرج تحت نوع او يكون نوعه
منحصرا في شخصه شـ ره ويجاب ايضا الخ قيل اقول وما تلونا
عليك

عليك في الحاشية المذكورة سابقا ظهر دفع هذين الايرادين اما
الايراد الاول فلما ذكرنا من ان المراد بامكان المثل امكانه بدلا
عن الشيء لا امكان وجوده مجتمعا مع ذلك الشيء حتى لا يرد عليه المنع مستندا
بما ذكره لا يقال امكان وجود المثل مطلقا ثم لانا نقول مثل الشيء يساوي
ذلك الشيء في تمام الماهية في العوارض الذهنية وليس الفرق بينهما
الا بالعدد كما مر انفا فلو كان ذلك الشيء ممكنا لذاته يكون مثله ايضا
ممكنا لذاته على انا نقول وجود المثل للمفهوم الحاصل عن الشيء في الذهن
ان لم يكن ممكنا لم يكن الشيء ممكنا وان كان ممكنا فيكون المثل ايضا
ممكنا لما عرفت ان مثل الشيء يساوي لذلك الشيء في تمام الماهية
وتمام ماهية الشيء هو مرتبة الموجد ثانيا فتامل واما الايراد الثاني فلما عرفت
ان امتياز الشيء عن مثله الموجد بدله بالاولية والثانوية اقول لا
دفع الايراد الاول هو الذي ذكره المص فظهر حق ما تلوناه عليك
من ان عبارة المص في الاستدلال لا يحتمل هذا التوجيه واما الايراد
الثاني وهو الذي اورده شـ ره فقد عرفت وجه دفعه بما مر تفصيلا

قد الشيء علم بالضرورة ان تخلل العدم اي قيل اقول المراد اذا كان
باعادته الشيء بعينه اعادته مع جميع عوارضه وخصوصياته فلا ينكر
ان تخلل العدم بين الشيء بعينه محل ضرورة واما ان كان المراد باعادته بعينه
اعادته مع جميع عوارضه المشخصة فالضرورة قاضية بامتناع تخلل العدم بين
الشيء الواحد بعينه بهذا المعنى ليس ضرورة بل تصور ذلك التخلف بان
يكون الشيء موجودا في زمان ثم قد يكون معدوما في زمان ثاني
ثم يكون موجودا في زمان ثالث ويرد عليه ما اورد عليه بعض المحققين
التخلل بهذا المعنى يجب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه
ولا يندفع هذا الايراد ولا يتم المقال الا بما ذكرنا من ان كون الشيء
موجودا ابتداء من مشخصات ذلك الشيء ومخصصاته اذ على ذلك التقدير
لو فرض الشيء معادا بعينه لزم ان يكون الشيء باعتبار وجوده اولا ان وجودا
ابتدائيا سابقا على نفسه وهو محال بالضرورة لا بما قيل تخلل العدم بين
بين الشيء ونفسه محال بان يكون عدمه مسبوقا وسابقا لشيء واحد
بعينه بالسبق الزماني فانه اذا جاز الاعادة يكون سابقا على عدمه

وهو

وهو بعينه مسبوقا بذلك العدم وهو محال لاستلزامه تقدم الشيء
على نفسه بالذات ومن ههنا يبين ما في قوله ان التخلل يجب الحقيقة انما
هو لزمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه فان تخلل زمان العدم بين
زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه
بان يكون ذلك الشيء سابقا على ذلك العدم وهو نفسه مسبوقا به
فان قيل لا نسلم لزومه بل يلزم تخلل العدم بين وجود شيء واحد بعينه
فالجواب ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة فانا نعلم
قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل
شيء هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود
الى الماهية ليست كنسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ
وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود ثم على تقدير جواز ذلك
لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة اذ يرد عليه ان استحالة تقدم
الشخص الواحد على نفسه بالزمان ممنوع اذا كان متغايرا بحسب الاعتبار و
العوارض الغير المشخصة وليس هذا بجدار الدور ولا يلزم منه تقدم الشيء

على نفسه وانما يلزم ذلك لو فرض تقدم الشئ الواحد على نفسه بالزمان من غير
تغاير ما ولو باعتبار الا ترى ان الشخص الموجود في زمانين سابق على نفسه بالزمان
ولا يلزم منه محذور لانه من حيث هو في الزمان السابق مغاير لنفسه من حيث هو
في الزمان اللاحق ومن ههنا يتبين ما في قوله فان تخلل زمان العدم بين زماني
وجود شيء بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون ذلك الشيء
بعينه سابقا على وجود ذلك العدم وهو بعينه مسبوقا به فانه اراد بكون الشيء
بعينه سابقا على العدم ومسبوقا به كونه كذلك من غير تغاير بين السابق
والمسبوق ولو بالعوارض الغير المشخصة فلزوم هذا ممنوع اذ لا يلزم من تخلل
زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بحسب الشخص ذلك لجواز ان يكون
الشخص في الحالين واحدا ويكون عوارضه الغير المشخصة مختلفة وان اراد
كونه كذلك من غير تغاير في عوارضه المشخصة فهو مسلم لكن لا نسلم استحالته
ما ذكر ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات ان اراد انه اختلاف
الوجود مطلقا يستلزم اختلاف الذات بالاعتبار فهو مسلم لكن غير
مفيد وان اراد به ان اختلاف الوجود ولو بالاعتبار يستلزم اختلاف

الذات

الذات بالذات فهو ظاهر البطلان وان اراد ان اختلاف الوجود بالذات
يستلزم اختلاف الذات بالذات لا بالاعتبار فقط فمسلم انه كذلك
لكن غير مضر بالمورد اذ المراد باثنينية الوجود اثنينيته بالاعتبار اي باعتبار عروضه
اولا وثانيا لا بالذات ثم ما ذكر في بيانه غير تام اذ لا يلزم من عينية الوجود
الخارجي للاشياء في الخارج ان لا يختلف وجود شيء واحد بالذات
اذ لا منع لكون الوجود عين الاشياء الخارجية في الخارج الا انه لا امتياز
بين الوجود والموجود بحسب الخارج كالامتياز بين السواد ومعروضه في الخارج
ولا شك ان هذا القدر لا يقتضي عدم اختلاف الوجود لجواز ان
يكون نسبة الوجودين المختلفين الى الماهية الموجودة في الخارج كذلك ثم دعوى
عدم الفرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة ممنوع والسند ما هو
ما نقل عن الشيخ في التعليقات من قوله ولم لا يكون الوجود نفسه معادا
ويكون الوقت ايضا معادا فيكون الحدوث ايضا معادا فيكون ح بس هناک وجهان
ولا وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معادا ثم كيف يكون
العود ولا اثنينية وكيف يكون الاثنينية ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو

هو الامر الاول وليس معناه هذا بل مراد الشيخ به هو انه لا سبيل
ولا وجه الى القول باعادة الشخص مع القول بعدم اعادة الوقت
في الوجود والحدوث بناء على ما تقرر عنده من ان الوقت بالمعنى الذي
ذكرنا آنفا من مخصصات الشخص وقوله وكيف يكون الاثنينية ويجوز
ان يكون المعاد بعينه هو الاول صريح في ان مراده ما ذكرنا لان
الاثنينية بناء في اعادة الشخص بعينه وبجميع مشخصاته لو كانت الاولية
من مخصصاته ومشخصاته وظاهر ان مراد الشيخ بالاعادة بعينه ليس هو
الاعادة مع جميع العوارض مشخصة ام لا اذ النزاع ليس فيه على ما يظهر
لمن تتبع كلامهم ادنى تتبع اقول ما اعتمد عليه في دفع ما اوردناه عليه
قد عرفت فساده وما اورده على ما ذكره الاستاد في توجيه التخلل
فجوابه انه لما كان الذات موجودا في الزمان الاول ثم عدم وفقد
في الزمان الثاني ثم وجد في الزمان الثالث فيلزم تقدم نفس الذات
على نفسه بالزمان ولا يكفي التغاير الاعتباري لان معروض التقدم
هو نفس الذات كما ان معروض التأخر هو نفسها ايضا ولا شك

ان التقدم

التقدم والتأخر متقابلان لا يجوز ان يكون معروض احدهما معروض الآخر
من غير تغاير اصلا والتغاير الاعتباري لا يفيد لان التغاير الاعتباري انما يفيده
في اجتماع المتقابلين اذا كان الموضوع مقيدا باحد الاعتبارين محلا لاحدهما
ومقيدا بالاعتبار الآخر محلا للآخر فالمعروض في الحقيقة هو ذات المحل مقيدا
بالاعتبار لا ذات المحل من حيث هي وقد عرفت ان معروض التقدم هو الذات
من حيث هي لا مع وصف كمعروض التأخر بعينه والنقض بوجود الشخص الموجود في الزمانين
اذا لم يتخلل العدم بينهما العدم مدفوع بانه لما لم يفقد الذات على هذا التقدير
فلم يلزم تقدم الذات على نفسه بل اللازم ح تقدم الموجود في الزمان الاول
باعتبار وجوده في الزمان الاول على نفسه باعتبار الوجود في الزمان الثاني وح نظير
ان تخلل زمان العدم بين زماني شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء
واحد بعينه ثم تحرير ان المراد ان اختلاف الوجود بالذات يستلزم اختلاف
الذات بالذات قوله غير مضر بالمورد اذ المراد بالاثنينية اثنينية بالاعتبار
من جهة ان السؤال لما كان من المجيب فله ان يحمله على ما ينطبق عليه الجواب
فلو اورد السؤال هكذا ثم ان الوجود واحد بالذات لكن لما كان هذا الشيء

موجبا امرين فاللازم تخلل العدم بين موجبيته به اولا وموجبيته به ثانيا فالجواب
انه قد مر في الشرح الجديد للتجريد ان الموجبية كون الشيء موجبا والوجه واحد
على انا نفرض اعادة الموجبية الاولى كما يفهم من التعليقات ثم المراد من عينية الوجود
للماهية في الخارج ليس مجرد عدم امتيازها عنها في الخارج حتى يتناول جميع الاعتبارات
بل المراد كما ينادي عليه كلامه ما لا يجوز تبدله مع انحفاظ وحدة الذات يعني لا يكون
تقوم الذات وتحصله في الخارج بدونه وح لا يرد عليه ما اورده ثم ما ذكر
في توجيه كلام التعليقات لما كان بناؤه على ما ذكره من المقدمات الفاسدة
كان فاسدا على ما مر قوله شبهة الخلاف في وقوع الامتياز والتعدد الخ
قيل اول ما يظهر من كلامهم هو ان بينهم خلافين احدهما في ان المعدوم الخاص
المضاف الى المعدوم في الخارج هل هو متميز في الذهن ام لا فالحكماء والمحققون
من المتكلمين المثبتين للوجود الذهني يقولون بالامتياز فيه وسائر المتكلمين الذين
لا ذهن عندهم يقولون بعدم الامتياز وثانيهما في ان المعدوم المطلق الذي
ليس له وجود في الخارج ولا في الذهن هل له امتياز في الجملة ام لا فذهب الحكماء
والمحققون الى عدم الامتياز لان كل ما له امتياز فلا بد ان يكون له هوية في الجملة

ولو في الذهن

ولو في الذهن فلا يكون معدوما مطلقا والمتكلمين لما رأوا امتياز المعدومات الخارجية
وليس عندهم لها وجود في الذهن فزعموا ان المعدوم المطلق متميز وكان الى هذا
الخلاف اشار صاحب المواقف حيث قال الخلاف في تمايز المعدومات فرع
الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك
التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج
ولم يكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه فيقع للمعدومات
الصرفة تمايز في الجملة فما اورد عليه صاحب المقاصد وتبعه صاحب التجريد من انه
صرح بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات
وجمهور المتكلمين المنكرين له هم القائلون بعدم تمايزها مدفوع بان الحكماء لا يقولون
بامتياز المعدومات الصرفة بل بامتياز المعدومات الخارجية بما يدل على ذلك في
كلامهم اكثر من ان يحصى والمتكلمين لا يقولون بعدم التمايز مطلقا بل بعدم التمايز
في الذهن كيف والمعتزلة مصرحون بامتياز المعدومات في الخارج لا يتوهم
يقولون بامتياز المعدوم الخارجي في الخارج لا بامتياز المعدوم المطلق لانا
نقول كل معدوم في الخارج معدوم في الذهن عندهم لنفيهم الذهن فيكون المعدوم

الصرف ای ما لیس له وجه فی الذهن ولا فی الخارج ممتازا عندهم فی الخارج
اقول صاحب المواقف بعد ما ذکر الخلاف الاول قال والحکم الحق فیه انه
فرع الوجود الذهنی فکلامه صریح فی ان الحق فی الخلاف الاول هذا ولیس فیه
الا ههنا خلافا آخر وایضا کلام الشارح قدس سره فی شرحه صریح فی
انه مراده من المعدوم المعدوم الخارجی کما لا یخفی علی من نظر فیه والشارح فی
الحاشیة ای المعدوم المضاف والمدعی الامتیاز فی الخارج قیل اقول حاش
هم عن ذلک بل مرادهم هو الامتیاز فی الذهن ومما یدل علی ذلک هو ان
جوابهم عن استدلال الخصم بان العدم نفی محض لا تحقق له ولا اشارة الیه اصلا
وکل ما هو متمیز فهو متحقق ومشار الیه هو ان العدم متحقق ذهنا ومشار الیه
عقلا اقول هذا الکلام منه ره انما هو الی توجیه النظر الذی سیذکره حتی
یظهر له وجه وروده ثم اجاب عنه المحشی قدس سره بما نقله عن شرح المحقق
قوله شارح هنا انما توجب الامتیاز بین الاعدام الی قیل اقول
اذا لم یکن بین عدم العلة وعدم المعلول تعدد وامتیاز فکل وصف یکون
حاصلا لاحدهما بالقیاس الی الآخر یجب ان یکون حاصلا للآخر ایضا

بالقیاس

بالقیاس الی الاول اذ لیس هنا الا هو فاذا کان عدم العلة علة بالقیاس الی عدم المعلول
یجب ان یکون عدم المعلول ایضا علة لعدم العلة علی فرض عدم الامتیاز
اذ علی هذا التقدیر عدم العلة هو بعینه عدم المعلول ففرض عدم علیة
الاول هو بعینه فرض علیة الثانی وکذا فرض معلولیة الثانی هو بعینه فرض
معلولیة الاول واذ لیس عدم المعلول علة لعدم العلة ثبت الامتیاز
ونقول من رأس اذا لم یکن بین عدم العلة وعدم المعلول فرق
وتعدد یلزم من کون عدم العلة علة لعدم المعلول ان یکون عدم المعلول
علة لنفسه وعلة لعدم علته وان یکون عدم العلة علة المعلول الی نفسه
وبارتفاع ای واحد منهما یثبت الامتیاز رد التعدد وایضا فی الحواشی
فان قیل المراد ان عدم العلة مثلا یوجب عدم المعلول وعدم المعلول
لا یوجب عدم المعلول ضرورة استحالة ایجاب الشیء نفسه فالصادق
علی احدهما هو المنفی عن الآخر فلا یکون قوله ولا ینعکس مستدرکا
اذ لا یجری فیه ذلک اقول یعنی لا دخل لقوله ولا ینعکس فی بیان ان
عدم العلة علة لعدم المعلول وعدم المعلول لیس علة لعدم نفسه

لان قوله عدم العلة يوجب عدم المعلول وعدم غيرها لا يوجب ذلك مشتمل
في افادة هذا ولا يجري فيه مثل ذلك بان يقال عدم المعلول لا يوجب عدم العلة
بخلاف عدم العلة فيلزم الايثار لان عدم العلة ايضا لا يوجب عدم العلة
ضرورة استحالة ايجاب الشي نفسه فيكون ذكره مستدركا في المقام
بعوا ولقائل ان يقول معنى قوله ولا ينعكس هو ان عدم المعلول من حيث
انه عدم المعلول لا يوجب عدم العلة اصلا سواء كان العلة علة ذلك
المعلول او علة معلول آخر وسواء كان احد العلة من حيث انها علة او لا
تلك الحيثية بخلاف عدم العلة من حيث انه عدم العلة فانه علة لعدم العلة
ان يكون معلولة لتلك العلة من حيث انها معلولة لها لا يقال عدم المعلول
ايضا علة لعدم العلة التي هي معلول له من حيث انها معلولة لانا نقول لا نسلم
ان عدم المعلول من حيث انه عدم المعلول لا يوجب ذلك بل من حيث
انه عدم العلة فتامل اقول لا يخفى على من له ادنى شعور ان ما ذكره بقوله
اقول اذا لم يكن الخ هو الذي ذكره السيد بقوله وقد يجاب واما
ما ذكره في توجيه قول المص ولا ينعكس فلا يخفى شناعته اذ لا ملائم للاصل

فيه

فيه لاعتبار الحيثية فيه دون الاصل اذ لا حاجة اليه ثم اقول قد جعل الشارح
عدم العلة يوجب عدم المعلول منفصلا مع مقدمة مطوية ظاهرة هي قوله
وعدم المعلول لا يوجب عدم المعلول ولئلا يتحقق التمايز بين عدم العلة
عدم العلة وعدم المعلول اقول لا حاجة الى اعتبار كون المقدمة مطوية
لان قوله وعدم غيرهما لا يوجب ذلك متضمن لقوله عدم المعلول لا يوجب
عدم المعلول ضرورة دخول المعلول في غير العلة ولا يمكن حمل الاستدراك
الذي ذكره قدس سره على ذلك لانه قوله اذ لا يجري فيه ذلك عنه كما لا يخفى
قدس سره فلئن قيل الحكم بالعلية اذا كان صادقا الخ قيل اقول
تلخيص هذا الجواب هو ان رفع العلة ورفع المعلول اذا اخذا مع قطع النظر
عن تحقق وجودهما سواء كان في الخارج او في الذهن وان كان وجودا
في الذهن لازما بناء على ان جميع المفهومات تكون في القوى العاقلة
يكون رفع العلة علة لرفع المعلول ولا يكون لوجوده في الذهن مدخل في
تلك العلية وان كان الاتصاف في تلك العلية في الذهن فلا اتصاف
بالعلية هو بحسب الوجود الذهني بل في الوجود الذهني ولا يكون عدم المعلول

بهذا الاعتبار علة لعدم العلة واذا اخذ انهما موجودان في الذهن معلومان يكون وجه كل منهما علة ومنشأ للعلم بالآخر ويكون الاتصاف بالعلية بهذا الاعتبار
بسبب الوجود الذهني اي وجود كل منهما يكون علة لوجود الآخر الآخر في هذا
الاعتبار بخلاف اعتبار الاول فان ذات عدم العلة علة لذات عدم
المعلول وبين الاعتبارين فرقان اي لون بعيد لا انه بينهما فرق من
وجهين على ما قيل بعض الناظرين في هذا الكتاب ثم قيل في توجيه
الوجهين وايراد البحث ما قيل ثم اعلم انه يمكن ان يجاب بوجه آخر
وهو ان يقال العدمان اذا حصلا في الذهن فلهما اعتباران احدهما من
انهما موجودان في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوصية الوجود الذهني حتى
لو كان تحققه في الخارج ممكنا لكان علة كالاول بخلاف عدم المعلول فانه
علة لعدم العلة باعتبار وجوده في الذهن حتى لو فرض وجوده في الخارج لم يبق
تلك العلية وثانيهما من حيث انهما موجودان في الذهن ومعلومان وبهذا
الاعتبار يتصف كل منهما بالعلية اذ العلم بكل منهما علة للعلم بالآخر ويمكن
توجيه كلام السيد رح بهذا الوجه لكن يحتاج الى تكلف لا يخفى مع ان ما ذكره

ادق واحسن اقول ما ذكره المحشي مرح بان قوله ولا يكون لوجوده في الذهن
مدخل في تلك العلية وان كان الاتصاف بتلك العلية في الذهن غير معقول
على راي السيد المحقق وغيره من جماهير الاعلام بناء على ما ثبت عندهم من ان
ثبوت الشيء لشيء في اي ظرف كان متفرع على الذات عن ثبوته في نفسه فلوجوده
الذهني مدخل في الاتصاف الذهني كيف وعندهم ان العلية البسيطة متقدمة
على المركبة هذا ان اريد بكون الوجود الذهني له مدخل ان يكون شرطا
لعروض كما هو الظاهر وان اريد به كونه موصوفا حقيقة بالعلية كما يدل عليه قوله
اي وجود كل منهما يكون علة لوجود الآخر في هذا الاعتبار فنقول نسبة العلية
الى الوجود الذهني مذكور في كلام الاستاد وهو ليس بشيء اذ كما انه العلة
في الموجود الخارجي هو الذات باعتبار الوجود لا الوجود الذي هو اعتبار عقلي
كذلك العلة في الذهن وترتب انتفاء الوجودين الذهنيين لا يدل على ان
العلة والمعلول هما الوجود الذهني كترتب انتفاء الوجودين في العلة والمعلول
الخارجيين والقسم المعلوم بالضرورة ان الوسط والاكبر ليسا هما الوجودين
في الذهن بل الموجودين فيه اقول في الجواب عن اصل الايراد ان يعرض

لعلية والمعلولية في صورة علية عدم العلة لعدم المعلول هو نفس ذات
العلة والمعلول باعتبار عدمهما في الخارج اي باعتبار كون الخارج ظرفا
لنفس عدميهما فان العلة محققة لعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول
ولا ينعكس واما علية عدم المعلول الى عدم العلة فمعروض العلية
والمعلولية هو نفس ذاتيهما باعتبار وجودهما في الذهن لا نفس وجوديهما
وهذا العلية مشتركة بين عدم العلة وعدم المعلول وما ذكره من الوجه
الآخر للجواب فهو مراده شيء منهما والاكتفاء في حل كلامه عليه لان معنى
كلامه ان العلية في الاول في الوجود الذهني يعني لا يكون الا في الذهن ولا
يتصور في الخارج ولا يتصور للعدم وجود خارجي فلا يتصور الاتصاف الخارجي
فالاتصاف بالعلية ههنا في الوجود الذهني لا من حيث انه وجود ذهني
حتى لو كان للعدم وجود خارجي لكان الاتصاف بالعلية فيه ايضا بخلاف
الاعتبار الثاني فان الاتصاف بالعلية باعتبار خصوص الوجود الذهني
ومن حيث انه وجود في الخارج لم يتصف العلية فيه بهذا الاعتبار لان
العلية ههنا بمعنى العلم والوجود الذهني وقد ذكر هذا الوجه الشارح

الجديد

الجديد للتجريد وقد فصله الاستاذ هناك وارد عليه ايرادا ونحن اجبنا عنه
هناك فان اردت الاطلاع عليه فارجع الى التعليقات التي علقناها عليها
قال بعضهم العدم في نفسه مضاف الى الوجود لانه رفعه الى قوله وهذا هو مراد
القوم اقول هذا الكلام يحتمل امرين احدهما ان معنى العدم هو السلب المضاف
الى الوجود بناء على ان الاضافة الى الوجود معتبر في مفهوم لفظ العدم كما ان
الاضافة الى البصر معتبر في مفهوم لفظ العمى فلا يمكن تصور مفهوم العدم بلا
ملاحظة اضافته الى الوجود وكذا لا يمكن الاخبار عنه اذ لا يمكن تصور الشيء
منفكا عما اعتبر في مفهومه الا ترى انه لا يمكن تصور مفهوم العمى بدون ملاحظة
اضافته الى البصر ولا يذهب عليك ان هذا الكلام وان كان حقا لكن
لا يصلح ان يكون مراد القوم لعدم جدوى هذا الكلام مع انه لا اختصاص
بالعدم بل يجري في جميع المفهومات المعتبرة فيها الاضافات وثانيهما ان
العدم اي السلب لا يمكن ان يتصور الا مضافا الى الوجود كما ذكره بعضهم فالمعنى
ان مفهوم السلب لا يمكن ان يتصور الا مضافا الى خصوص الوجود حتى انه
لو اضيف الى غيره من المفهومات كان بالحقيقة مضافا الى وجوده وهذا ان يكون

بلغ

مراداً
د على التقديرين لا اختصاص بعدم الاخبار بالايجاب بل يجري في السلب
ايضا الشرح مراد الشيخ من ذلك انه لا يصير مخبراً عنه في الموجبات
اقول هذا الجواب مبني على ان مراد الشيخ من عدم الاخبار عن المعدوم
المطلق انه لا يصير موضوعاً للقضية الصادقة والظاهر من الاخبار عن
شيء الحكم عليه سواء كان صادقاً ام كاذباً د قوله ولا يعلم قرينة
عن ذلك وح لا فرق بين الموجبة والسالبة في ذلك اذ الوجه الذهني
لازم حين الحكم اذ لا بد حين الحكم من تصور المحكوم عليه وهو الوجه الذهني
قيل وفيه نظر لما نقلنا عن الشيخ من ان الاخبار عن المعدوم بالسلب
ايضا مح ونقل ههنا عبارته فنقول ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه
بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب ايضا فقد حصل له وجه بوجه ما في الذهن
لان قولنا هو يتضمن اشارة والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة
له بوجه من الوجوه في الذهن محال انتهى الا ان يقال مراد الشيخ من العدم
ههنا ليس هو المعدوم ثم يجب ان يخص الدعوى بالموجبة الصادقة
الخارجية حتى يتم لان كل ما يحكم عليه بالسلب يكون موجوداً في الذهن فيصح

ان يجعل

ان يجعل موضوعاً للقضية الموجبة الحقيقية او الذهنية ويحكم عليه بحكم واقله
انه موجود في الذهن ومعلوم انه لا يقتضي صدقها الا وجود الموضوع في
الذهن وايضا يصح ان يجعل موضوعاً للقضية الخارجية الكاذبة اذ اصل الحكم
الايجابي لا يقتضي الا ما يقتضي السالبة والفرق بينهما ليس الا في صدق
الحكم لا في اصله ولا شك ان العدم المضاف ايضا لا يصير محكوماً عليه ومخبراً
عنه في القضية الموجبة الخارجية الصادقة لانه معدوم في الخارج اقول
ما نقله يدل على ان الاخبار عن المعدوم المطلق بالسلب محال ايضا بمعنى انه
لا يمكن ان يحكم عليه حكماً سلبياً [illegible] الحكم السلبي كما لا يمكن ان يحكم
حكماً عليه ايجابياً وهذا لا ينافي تخصيص الاخبار بمعنى آخر اي بمعنى صحة وقوعه موضوعاً
للقضية الصادقة في الواقع مع قطع النظر عن حكمنا واخبارنا بكونه ايجابياً ثم
اقول تخصيص الدعوى بالخارجية غلط مبني على عدم الفرق بين ما يكون وجود الموضوع
مقتضى صدق القضية وتحققها وبين ما اذا كان مقتضى الحكم فيها بناء على ان
الحكم يستدعي تصور الموضوع الذي هو الوجه الذهني وح يندفع ما اورده
من ان العدم المضاف ايضا لا يصير محكوماً عليه ومخبراً عنه قوله الشارح والعلم

والعلم بالمركب انما يكون بعد العلم باجزائه قيل اقول المراد بالعدم المطلق في هذا
المقام اما ان يكون هو الواقع او رفع الوجود وعلى كلا التقديرين المراد منه اما
مفهوم العدم او ما صدق عليه العدم وعلى جميع تلك التقادير المراد من العلم
اما العلم بالوجه او العلم بالكنه وعلى التقدير الثاني اما ان يكون المراد من
العلم العلم التفصيلي او الاعم وهذه الاحتمالات يجري في العدم المضاف ايضا
سواء كان المراد من العدم المضاف العدم المضاف الى المفهومات كعدم
زيد وعمرو او العدم المضاف الى الخارج والذهن ويحصل من ضرب
تلك الاحتمالات احتمالات كثيرة ولا يتم هذا الوجه الا اذا كان المراد
من العدمين مفهومهما ومن العلم بالعدم المضاف العلم بالكنه مفصلا ومن
العلم بعدم المطلق العلم به مطلقا اعم من ان يكون مجملا او مفصلا
الشرطية ممنوعة في الحواشي الشريفة الشريفية اي قيل اقول
دليله الا اذا وهو ان حصول العدم المطلق في الذهن لا ينافي كونه
عدما مطلقا لعدم منافاة كونه معدوما مطلقا وهو بين ويمكن ان يقال مراد
الشارح هو لكن عدم المطلق ما دام عدما مطلقا لا يعلم لانه لا يعلم اصلا

ولوكان

ولوكان مضافا لان ذات العدم المطلق لا يقتضي عدم المعلومية ومعلوميته
على تقدير الاضافة اي بشرط كونه مضافا لا يستلزم معلوميته حال كونه
مطلقا وحاصله ح ما نقله السيد شريف في الحاشية السابقة من بعضهم الا
ان فيما نقله تعين الجواب على ان المراد من العدم المطلق ما اعتبر عدم الاضافة
فيه اصلا بخلاف كلام الشارح فان جوابه تام وان كان المراد من العدم
المطلق هو رفع الوجود على ما هو المشهور بينهم اذ حاصل جوابه هو ان لا منافاة
بين القول بعدم العلم بالعدم المطلق ما دام مطلقا وبين القول بالعلم بالعدم
المضاف لان العلم بالمضاف لا نسلم انه يستلزم العلم بالمطلق ما دام
مطلقا قال شارح وما اجاب به الشارح عن الثاني فساقط كالاول
يعني اذا كان المراد من العدم المفهوم يسقط جواب الشارح اذ مداره
على ان المراد من العدم ما صدق عليه العدم فتامل قوله شارح
وكذا ما ذكره الشارح ما دونه تصرف لكن لا يظهر فرق بين المفهومين في
ذلك وكان هذا التصرف هو ان يقال مراده بمدلول لفظ العدم وحده
معنى العدم بشرط ان لا يكون متصفا بصفة من الصفات ولو بكونه

بكونه عدما مطلقا ولا شك ان ذلك يصادق كونه معدوما مطلقا لا يخبر
عنه وظ انه لا فرق بين العدم المطلق والمضاف في ذلك قوله شرحا
فانه لما جاز الاخبار عما صدق عليه المضاف وهو بعينه ما صدق عليه
المطلق جاز الاخبار عنه ايضا اقول فيه بحث لان كل عدم مضاف
هو بعينه ما صدق عليه العدم المطلق اذا كان المراد من العدم المطلق هو رفع
المطلق لان كل عدم مضاف فلا شك انه رفع سواء كان ما في الخارج
او في الذهن او في كليهما واما اذا كان المراد من العدم المطلق هو رفع
الوجود المطلق فلا شك ان ما صدق عليه العدم المضاف ليس بعينه ما
صدق عليه العدم المطلق بهذا المعنى لان رفع الوجود الخارجي ليس رفع الوجود
المطلق لان رفع العام برفع جميع افراده لا برفع فرد منه ضرورة واتفاقا
نعم هو رفع مطلق الوجود وبين رفع الوجود المطلق ورفع مطلق الوجود بون بعيد
كما ان بين الوجود المطلق ومطلق الوجود بون بعيد فتامل قوله شرحا
فالاحتمالات التي لا يبعد حمل الكلام عليها اربعة اقول ولا شبهة ان
مراد الشيخ ليس شيء من تلك الاحتمالات بل معنى كلامه هو ان العدم

المطلق لا يمكن ان يعلم ويخبر عنه الا بنوع من المقايسة والاضافة
الى الملكات اي الموجودات وتفصيل هذا ما قاله في الفصل الخامس
من المقالة الاولى من الفن الخامس من الجملة الاولى في المنطق حيث قال
وههنا موضع شك في ان المعدوم الذات المحض الوجود كيف يتصور
عنه بما هو حتى يطلب بعد ذلك هل هو فانه وان لم يحصل في النفس معنى
كيف يحكم عليه بانه حاصل او غير حاصل والمحض لا صورة له في الوجود فكيف
يوجد عنه صورة في الذهن فيكون ذلك المتصور معناه فنقول في جوابه ان المحض
اما ان يكون مفردا لا تركيب فيه ولا تفصيل فلا يمكن ان يتصور البتة الا بنوع
من المقايسة بالموجود وبالنسبة اليه كقولنا الا ضده الا فان الخلاء يتصور
يتصور بانه لا اجسام فيه كالمقابل وضد اللا يتصور بانه للملا كما يقول له
المحض متصور العقول امر ممكن نسبت اليه المحض ويتصور نسبته البتة اما في
فلا يكون متصورا ولا معقولا ولا ذات له واما الذي فيه تركيب ما وتفصيل
غزامل وعنقا وانه يطير فانه يتصور اولا تفاصيله التي غير محض ثم
يتصور تلك التفاصيل اقترانا ما على قياس الاقتران الموجود في تفاصيل

الاشياء الموجهة المركبة الذوات فيكون هناك اشياء ثلثة اثنان منها خبران كل بانفراده
موجهة والثالث ما يؤلف بينهما هو من حيث ما هو تأليف يتصور بسبب ان التأليف
من جهة ما هو تأليف فى جملته ما يوجد فيه هذا النحو يعطى دلالة اسم المعدوم فيكون المعدوم
انما يتصور بتصور تقدم الموجبات هذا كلامه ولا يخفى عليك بعد التأمل كمال دقته
ولطافته ورفع الاشكالات الواردة على الاخبار عن المعدوم المطلق بانه ممتنع
وبانه لا يعلم ولا يخبر المستلزم لتصوره وانطباقه على قوله العدم المطلق لا يعلم ولا
يخبر عنه بل المضاف الى الملكات فتامل فى المقام عسى ان ينفعك فى رفع
كثير من الشبهة والاوهام والله الموفق للمرام اقول كلام الشارح فى الجواب
عن الثانى بل الجوابين مبنى على ان المراد بالعدم المطلق ما صدق عليه المعدوم المطلق
واشار اليه الشارح فى الحاشية حيث قال فمعنى كلام الشيخ ان ما يصدق عليه
المعدوم المطلق الخ واما الوجه الذى ذكره لسقوط جواب الشارح فساقط على ما
سنشير اليه والى التوجيه الحق فيه وكذا ما ذكره لتوجيه التعريف ستطلع على
ما هو الحق فيه واما البحث الذى ذكره فمدفوع بان الكلام على تقدير ان يكون المراد
المطلق ما صدق عليه مفهوم السلب من غير اضافته الى شىء اصلا لا سلب الوجود المطلق

ثم ما

ثم ما ذكره من الوجه الاشبه بكلام الشيخ ففيه ان ما ذكره الشيخ فيما نقله
المص الحكم على المعدوم المطلق بامتناع العلم به والاخبار عنه وجواز ذلك فى
العدم المضاف فالمراد بالعدم مقابل العدم المضاف سواء كان محالا او ممكنا
وفيما نقله كون الحكم على المحالات بانها كيف تتصور واين هذا من ذلك هذا
ما وصل الينا من الحواشى التى علقها بعض المتأخرين المعاصرين والله اعلم بالصواب
قال الشارح والجواب عن الاول ان العدم المطلق الخ اقول الظاهر ان الشارح
بنى الكلام على ان حمل العدم المطلق على المعدوم المطلق على سبيل المسامحة المشهورة
وجعل القضية محصورة بكون الحكم فيها على ما يصدق عليه المعدوم المطلق
على ما اشار اليه شرحا حيث كتب على قول الشارح ان النزاع فيما يصدق
عليه المعدوم المطلق قوله فمعنى كلام الشيخ ان ما يصدق عليه المعدوم
المطلق ما دام كذلك لا يكون معلوما ولا مخبرا والظاهر انه جعل قضية
وصفية كما فى الجواب الثانى ويدل عليه العبارة المنقولة انفا فصار
حاصل الجواب عن الاول ان المعدوم المطلق ما دام معدوما مطلقا
لا يخبر عنه فصحة الاخبار عنه لعدم الاخبار باعتبار معلوميته بهذا الوصف

وموجوديته في الذهن فيصدق الحكم على تقدير كونه معدوما مطلقا وقوله
والجواب عنهما ان قولنا العدم المطلق الذي لا يخبر عنه قضية وصفية لكان
احصر ولعله انما افرد الثاني بالذكر وفصله عن الاول لكنه سنذكرها
واراد بمدلول هذا اللفظ وهي ذات المعدوم المطلق من غير اتصافه بكونه
معدوما مطلقا من غير اعتبار معلوميته بهذا الاتصاف على ما يدل عليه قوله لمعلوميته
باعتبار اتصافه به واراد بمدلوله مع اتصافه مدلوله مع معلوميته بهذا الاتصاف
وح ينطبق على ما قرره قال الشارح فان العدم المطلق ما دام عدما مطلقا لا يكون
مضافا الى ملكة الخ اقول بعد حمل عدم المطلق على ما يصدق عليه معدوم المطلق كما اشير اليه
في الحاشية على ما نقلناه فيدل عليه قوله في غير تلك الحاشية بل حصل وجوده
في الذهن لا يلائم هذا الكلام فلعل ذلك خلط بين عدم المطلق بمعنى المعدوم
المطلق اي ما يكون موجودا اصلا وبين العدم المطلق بمعنى السلب الغير
المضاف الى شيء على ما اشار اليه شرح حيث قال بعضهم الخ .
فالمراد بالمطلق ما يكون مضافا الى الوجود المطلق فالمراد بالمضاف الى الملكة
ما يكون مضافا الى خصوص احد الوجودين فكلامه شرح لا يخلو عن ايجاز اليه

قال المص العدم المطلق الذي هو اللاكون المطلق اقول هذا الكلام من المص
صريح في انه حمل العدم على سلب الوجود المطلق وما اورده من النظر
حيث قال العدم المضاف لا يمكن ان يعلم الا بعد العلم بالعدم المطلق يقتضي
ان يحمل العدم المطلق على مفهوم السلب لان العدم المطلق بهذا المعنى
مضاف الى الوجود المطلق كما ان العدم المطلق الخارجي مثلا مضاف الى الوجود
الخارجي ولو قيل انه اراد بالمطلق ان لا يضاف الى خصوص الوجود الخارجي
او الذهني فمع بعده عن اللفظ نقول ح لا يمكن دعوى كون تصور اللاكون الخارجي
مثلا متوقف على تصور اللاكون المطلق وهو ظ فمثل هذا الا خلط بين المعنيين .
الشارح اذ نحن نتصور كل واحد منهما الخ اقول يرد ان مجموع كلام
كلام المص والشارح ره يتبادر منه ان غرض المص من اثبات كون اللاكون له صورة
في العقل ان يكون معلوما متصورا ردا لما ذكره الشيخ انه لا يعلم فالمص اثبت
معلوميته بان له صورة في العقل والشارح عكس كما لا يخفى على الناظر فتامل في توجيهه
شرح فان المضاف الى الملكات هو العدم لا المعدوم ومفهوم المعدوم
لا يكون مضافا الى الملكة حقيقة ولو اطلق عليه انه مضاف اليها فانما هو باعتبار

باعتبار اشتماله على مفهوم العدم الذي هو مضاف الى الوجه واذا كان حال المفهوم
كك فحال ما يصدق عليه هذا المفهوم كما اختاره الشارح على ما صرح مشيرا اليه بعد
قوله مشيرا ثم ان كان الكلام في مفهوم العدم المط والمضاف اقول في العدم
المطلق احتمالات احدها هذا المفهوم والمركب التقييدي وظاهر انه ليس بمراد في
هذا المقام اذ لا يتوهم احد ان هذا المفهوم المركب التقييدي لا يعلم ولا يخبر عنه وثانيها
معروض هذا المفهوم وهو سلب الوجه المطلق ومقابله سلب الوجه الخاص فقط
العارض لا باعتبار لانه مضاف ايضا الى الملكة وايضا لا شك في امكان تصور
سلب الوجه المطلق والاخبار عنه وكونه سلب الوجه المطلق لا ينافي كونه موجها مطلقا
انما الممتنع ان يكون امر موجها ومعدوما لا كونه عدما موجها وثالثها مفهوم السلب
لا بشرط الاضافة وهو ايضا لا يكون مرادا لما مر آنفا ورابعها السلب بشرط
عدم الاضافة والظ ان هذا هو المراد في المقام على ما اشار اليه الشارح
في الحاشية المعدة بقوله قال بعضهم ثم ان ثمة ان مفهوم السلب من دون الاضافة
الى امر ما لا يمكن تصوره فهذا الكلام وهو ان العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه
كان متقا والافلا واليه الاوسع قال مشيرا في حاشية التجريد ورد عليه الشارح

الهيه

الهيه للتجريد وجزم بالنتايج اقول وبما قررنا ظهر ان قوله مشيرا تصور مفهوم العدم
المضاف يستلزم تصوره ولو بوجه الى قوله اذ ينتهي الى المطلق محل نظر
لان هذا الكلام انما يصح لو كان المراد من المطلق لا بشرط الاضافة وقد عرفت
ان الظ ان المراد المعتبر بشرط لا وكذا قوله ولا اقل من مشاركة مفهوم المضاف
له في ذلك لان هذه المشاركة انما يظهر اذا كان المطلق معتبرا في المضاف
جزء المفهوم والمطلق الذي هو معتبر في المقيد هو المأخوذ لا بشرط والجواب
ان مراده الشارح هو الثالث وكونه غير مراد في المقام اذ لا مجال لتوهم
كونه غير معلوم وغير مخبر عنه غير ضائر في مقصوده اذ مقصوده ذكر الاحتمالات
العقلية وان لم يكن مراده نعم يتوجه انه لما كان مشيرا في صدد استيفاء
الاحتمالات فينبغي ان يذكر المعنى الرابع اي السلب بشرط لا شي لكنه لم يتعرض
له ههنا لذكره فيما قبل نقلا عن البعض يدلك على ما ذكرنا قوله وايضا يصدق عليه
المفهوم العدم المطلق من افراده يصدق عليه مفهوم العدم المضاف ضرورة
ان كل فرد من افراد العدم المطلق فانه يضاف الى الشي وكذا قوله وامتنع الاخبار
بل فانه لا جاز الاخبار عما صدق عليه المضاف وهو بعينه ما صدق عليه المطلق

جاز الاخبار عنه ايضا اذ لا يخفى ان ذلك كله مبنى على ان يكون المراد بالمطلق
المأخوذ لا بشرط شيء دون المأخوذ بشرط لا شيء فتدبر ثم سقوط جواب
الشارح عن الاعتراض الثاني وجهه ان مداره على الفرق بين المطلق والمضاف
لان اعتراض المص في شق المعلومية حاصله عدم الفرق بين المطلق والمضاف
في ذلك بل معلومية المضاف ملزوم لمعلومية المطلق فتجويز معلومية المضاف وعدم
معلومية المطلق مش ايضا واذا ظهر اشتراك المطلق والمضاف في المعلومية سقط
الجواب بالكلية وفي شق الاخبار مداره على انطباق نفس هذا الكلام وهو ان
العدم المطلق لا يخبر لانه مشتمل على التناقض ولا دخل فيه لكون المضاف يخبر
عنه على ما تبادر من تقرير الشارح هناك وهذا ما وعدناك في تكملة ايراد الشارح
الجواب عن الايراد بامتناع معلوميته عن الايراد بامتناع الاخبار عنه وليس وجهه
ان جواب الشارح مبني على حمل العدم على ما صدق عليه والكلام في ان المراد
مفهوم العدم اذ قد مر ان الجواب عن الاعتراض الاول ايضا على هذا على ما صرح
به الشارح في فواتح هذه الحاشية وقد صرح بان جواب الشارح عن الاول يجري
بادنى تصرف في مفهوم العدم والحاصل ان اتمام كلام الشارح الفرق بين الجواب

عن الاول

والثاني بان الاول يجري في المفهوم بادنى تصرف والثاني لا يجري وعلى هذا
لا يظهر الفرق والاحتياج الى التصرف لما عرفت ان بناء كلام الشارح على حمل العدم واراد
به ما صدق عليه المعدوم على ما مر غير مرة والكلام هنا انما هو في مفهوم العدم لا ما صدق
المعدوم فاجراؤه هنا ان يقال الاخبار عن العدم الذي كان هو مضافا في الواقع
بانه لا يخبر عنه حين كونه مطلقا وقوله لا يظهر الفرق بين المفهومين في ذلك بيانه
ان معنى قول الشيخ العدم المطلق لا يخبر عنه بعد الجواب ان الحكم على الذي هو بالحقيقة
مضاف بانه لا يخبر عنه اذا كان مطلقا غير مضاف والعدم المضاف ايضا كذلك لانه
اذا صار مطلقا لا يخبر عنه ايضا وفيه نظر اذ يصدق ان المطلق لا يخبر عنه ما دام مطلقا
ولم يصدق ان المضاف لا يخبر عنه ما دام مضافا فظهر الفرق وقوله وحاصل الجواب
ما عرفت معناه ان الجواب يمكن بادنى تصرف لان الكلام هنا فيما يصدق عليه العدم
المطلق لكن لا يظهر الفرق بناء على اتحاد ما صدق عليه المطلق والمضاف وانت
تعلم حال هذا الاتحاد وقوله والتام العبارة هو الثاني والثالث اي مفهوم العدم المطلق
والمضاف وما صدق عليه المطلق والمضاف حق لكن لو حمل الكلام على الاحتمال
الاول اي ما يصدق عليه المطلق ظهر الفرق بين المطلقين واندفع الايراد بحسب المعنى

وعلى هذين الاحتمالين ينبغي الايراد على المنع على ما قررناه شرحا هذا ما تيسر في

المقام والله المستعان وعليه التكلان قدس سره وذكر افضل المحققين وهو المحقق

الطوسي رحمه الله تعالى وحاصل كلامه ان كلامهم صريح في ان نزاعهم ليس الا في اللفظ

على ما يظهر من تفسيرهم لفظ الموجود والمعدوم فالحكم بان كلامهم خلاف البديهة

اولا ثم التنزل عن ذلك وتجويز كونهم مفسرين لفظ الموجود والمعدوم بمعنى آخر غير ما فسره

الجمهور مبني على الغفلة عن كلامهم هذا واقول لو كان الموجود ذاتا له صفة الوجود والمعدوم

واما ليس له صفة الوجود فالصفة لا يكون الا حالا والحال لا يكون الا صفة

الوجود فالصفة اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الواسطة بين الموجود والمعدوم

منحصرة في الحال وح لا حاجة [illegible] تعريف الحال الى القيود المشهورة للاحتراز

على ما نقله الشارح بل يذكر الصفة يخرج جميع ما هو غير الحال وتدخل جميع ما هو حال

الا ان يحمل الصفة المذكورة في تعريف الحال على غير ما نقله المحقق عنهم بل على

معنى القائم بالغير وفيه تكلف تمام ثم اقول قد افاد بعض المحققين ان صفات

المعدومات عندهم معدومة وهذا بظاهره يناقض ما نقله المحقق عنهم فتامل

قوله شرحا فلا فرق بين العبارتين اقول وجه الدفع عنهما ان المقصود هنا

ان الكاتب

ان الكاتب واللاكاتب والضاحك واللاضاحك الى غير ذلك من المفهومات

الصادقة على الانسان مثلا مغاير للانسان لكن لما كانت تلك المفهومات

متكثرة متعسر بل متعذر تفصيلها عبر عنها بعبارة جامعة هي ما عدا الماهية العارض

لها اما بناء على انها سبب كونها ما عداها او عوارضها او بناء على ان المراد

ما يطلق عليه ما عدا الماهية وعوارض الماهية هذا ثم اعلم انه ان كان المراد نفي العينية

في الخارج مطلقا فغير صحيح لصحة الحمل في العوارض الخارجية خارجا وان كان المراد

نفي العينية بحسب المفهوم مثلا نقول الكاتب ليس عين مفهوم الانسان ولا جزءه

فيمكن ان يدعى انه بديهي كما قيل المدعى بديهي وما ذكره تنبيه عليه وان كان المدعى

انها ليس عين حقيقة افرادها يتوجه ان كون الشيء نفس احد النقيضين لا ينافي اتصافه

بالآخر كما قالوا في مثل مفهوم الجزئي فانه مع كونه مفهوم الجزئي يصدق عليه

انه كلي ويتصف بالكلية والجواب ان المراد الا تصاف في ضمن الافراد على ما هو

شان الصفة المتعارفة وان كان المدعى انها ليست عين حقيقة افرادها

ولا جزءها فظاهر انه غير بديهي بل غريب في النظرية نعم نظيره في البعض وهو عدا

اللوازم المهية من اللوازم اللاحقة بحسب ذيها خاص في العوارض المفارقة

لانفكاكها عن المهية بحسب الوجهين واما في لوازم المهية فمشكل كيف وتلك العوارض
وان كانت مخصوصة بالنسبة بالفصل وان كانت عامة بالنسبة بالجنس
كما حققه قدس سره في موضعه قدس سره فمعنى انفهام مغايرة بمعنى انه ليس شيء منهما
عينها ولا داخلا فيها الفرق بين الجزء والخارج مبني على نسبة المغايرة الى
ما عدا المهية كما فعله قدس سره وكلام المتن والشرح صريح في نسبتها الى المهية
وح لا فرق بين الجزء والخارج قوله الشارح وجزء الموجود في الخارج موجود فيه قيل
عليه نعم اذا كان جزءا خارجيا واجيب بان الجزء الذهني لما كان متحدا مع الكل
في الخارج بصحة الحمل خارجا كان موجودا فيه على ان يكون المراد من الجزء الذهني
الجنس والفصل على ما هو المشهور مسامحة واقول ح (هو في الفصل لا في الجنس) لا حاجة الى احد الجزئية
بل يكفي صحة الحمل خارجا والجواب ان المقصود كونه موجودا في الخارج بالذات
واتحاد الذاتيات مع الشيء اتحاد بالذات واتحاد العرضيات مع الشيء اتحاد
بالعرض صرح بذلك الشيخ في الهيات الشفا فلو اكتفى بصحة الحمل لم يثبت
كونه موجودا في الخارج بالذات قوله الشارح بشرط ان لا يكون معه شيء من التعينات
هذه المعية والمقارنة انما هي في الذهن قوله الشارح لا الشك في كون
الانسان

ممنوع لانه اذا كان كون الانسان انسانا بجعل جاعل صح

الانسانية ان نية هذا الايراد من الشارح مبني على ان المراد من كون الانسانية
مجعولة انها مجعولة في ذاتها على ما قرره الشارح في الحاشية وبيانه يليه
كلامه قدس سره في هذا الموضع حيث قال اذ هو محل النزاع كما ذكره في الحاشية
واما على فهمه المص وهو ان المراد ان كون الانسان انسانا بجعل الجاعل لزم
من الشك في وجود الجاعل الشك فيه بناء على ما تقرر ان العلم اليقيني بذي السبب
لا يحصل الا من العلم بالسبب على ان يكون المراد من الشك في كون الانسان
انسانا عدم العلم اليقيني بدليل على ما ذكرنا من ان ايراد الشارح غير وارد على
دليل المص بعد حمل المدعى على ان كون الانسان انسانا ليس بجعل الجاعل قوله قدس سره
وعلى هذا فالحق انها ليست مجعولة لا كما ذكره المص ثم اقول هنا بحث وهو
ان هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود ايضا غير مجعول اذ لو كان الوجود اي كون
المهية موجودة مجعولا على ما حققه قدس سره لزم من الشك في وجود الجاعل الشك
في موجودية الانسان والشك في موجودية الانسان مستلزم للشك في كون
الانسان انسانا لان الهلية المركبة لا تنفك عن البسيطة على ما تقرر في موضعه
فيلزم من الشك في وجود الفاعل الشك في كون الانسان انسانا ويحتمل هذا

التقرير يمكن دفع نظر الشارح عن كلام المصنف بان يقال لو كانت الانسانية مجعولة
لزم من الشك في وجود الفاعل الشك في صدورها من الفاعل على ما اعترف به
الشارح ومعلوم ان الشك في صدور الانسانية من الفاعل مستلزم للشك في
كون الانسان انسانا لانه لو لم يصدر الانسانية عن الفاعل فلا انسانية
فلا يكون الانسان انسانا بحسب الواقع فقط بل بحسب علمنا ايضا والحق
في الجواب ان يمنع بطلان التالي والمستند ظاهر مما مر قوله شرحا وللبحث مجال
اي هذا يصلح ان يكون محلا للنزاع او ان المراد ان للبحث محالا في قوله ولا
المهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي فان الاثر هو الامر الخارجي وليس
ذلك الا المهية دون الوجود على ما عرفت قوله شرحا وقد يتعقبهم في كلامهم
القائل هو صاحب المواقف واعترض عليه شرحا بانه بعيد لان لوازم
المهية كثيرة فلا وجه للتخصيص بالمجعولية وايضا كما عرفت ان المهية الممكنة محتاجة
الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية
بمعنى الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتبعيد
تكلفا وبانقضاء ظهر ان قوله هنا وعلى هذا فالحق انها ليست مجعولة

من لوازم المهية الممكنة فالمقصرت المجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل م

بل

مبني على مماشاة للقائل [illegible] الشارح وبالجملة كل ما يفرض مجعولية فله حقيقة
اقول هذا الكلام حق ويتخلص منه ان الحق ما ذهب اليه الرواقيون من ان
الاثر نفس الذات وما ذكره غيرهم من ان الاثر هو الوجود او الاتصاف
فيرد عليه ما هو وارد عنه فان كون الاتصاف اتصافا مجعولا لا يكون الا باعتبار
ان نفس مهية الاتصاف اثر للفاعل لا كون الاتصاف اتصافا ولا كون الاتصاف
موجودا واذا لزم هؤلاء القوم تعلق الجعل بنفس مهية الاتصاف فالحق ان لا يجب
عنه اولا ويقال الجعل تعلق بنفس مهية الممكنة حتى يكون الاثر في التاثير
الخارجي خارجيا المصنف وذهب بعضهم الى ان البسيط غير مجعول الخ
اقول هذا الكلام منه بعد قوله والفاعل لا تاثير له في المهية بالمعنى المذكور معناه
ان البسيط غير مجعول في ذاته لا انه غير مجعول في وجوده او غير مجعول مطلقا
وح يرد على الدليل المذكور انه يلزم منه ان لا يكون البسيط مجعولا
باعتبار وجوده بل ان لا يكون مجعولا مطلقا كما لا يخفى وهذا مع انه باطل عنده
المستدل مستلزم لتعدد الواجب تعالى شانه ضرورة تعدد البسائط
بل قوله لان الموجود للسبب هو الامكان انما يلائم الجعل باعتبار الوجود

بان الامكان الذي هو مساواة الوجود والعدم بالنظر الى الماهية انما هو علة للاحتياج
الى فاعل موثر في الوجود ويرجحه على العدم ثم لو تنزلنا عن سوق الكلام
ودعوى اجزائه لو حمل على معنى الثاني والثالث لزم تعدد الواجب تعالى شانه اما
على الثالث فظاهر واما على الثاني فلان عدم الاحتياج في الوجود ملزوم لعدم
الاحتياج في الذاتيات وسيجي الاشارة اليه في كلامه ش ايضا وايضا يلزم
خلاف الفرض لان الكلام في الماهية الممكنة المقصود جواز ان يكون صفة
عدمية اقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان مراد المستدل من القيام
القيام في الخارج ولك ان تحمل القيام في كلامه على ما يتناول الاتصاف
وصحة الانتزاع ولا شك ان الصفة العدمية كالوجودية تحتاج الى الموصوف
يتصف بها [illegible] الشارح لان الامكان عندهم صفة وجودية اقول المراد
بالوجودية هي الموجودة في الخارج على ما سيجي وح لا يتم الجواب الذي ذكره
ش في الحاشية بقوله والاولى ان يقال على مذهبهم لان الامكان
صفة موجودة في الخارج لا يمكن ان يتقدم على الاتصاف بالوجود الخارجي
وكذا الجواب الذي ذكره الشارح بقوله بل الصحيح على مذهبهم لان الامكان

الذي

الذي هو موجود عنده الحكم ليس بالمعنى الاول لقوله انه امر يستلزم اي اذ فسر
السبب القريب (?) او النتيجة اذا فسر بتساوي الوجود والعدم بالنظر الى الماهية
ولا يحتاج الى محل سوى العقل اي ظرف تحققه ووجوده هو العقل وليس بالمعنى
الثاني ايضا والا لامتنع تقدمه على وجود الماهية على ما مر واما الامكان الاستعدادي
فخارج عن البحث كما صرح به وفيه اشارة الى وجه ترك التعرض له في الجواب
المرضي وتعريض لمن تعرض له واما السند الذي ذكره ش في قوله ولا
يلزم امتناعه قبل وجوده ولا وجوبه اذ لو كان الاول لامتنع الخ فاقول ظاهره
انه سند منع الملازمة ببطلان اللازم وهو غير مستقيم ويمكن توجيهه بان
بطلان اللازم انما يدل على نفي الملازمة بعد العلم بتحقق ما فرض ملزوما ههنا
لكن اذ على هذا المذهب وهو القول بوجود الامكان في الخارج لا يتصور
قيام الامكان بالماهية الا بعد الوجود ولعدم فيه لتعسف الشارح وهو ليس
بسديد اقول هذه مناقشة لفظية ينبغي عن المراد كالاخفى وكذا ان اراد
انه ح كان متحققا عنده تحقق تلك النسبة (?) واجبا نظرا الى غيره فان قلت
هذا الوجوب انما يظهر هو بالنظر الى غيره الذي هو جزء لا الى الخارج عنه

فلم يحصل الاحتياج الى الجاعل كيف والكل ليس الا المجموع البسائط التي كل واحد
منها غير مجعول قلت قد تقرر في موضعه ان المحتاج الى الغير لابد له من جاعل
ولهذا نفوا التركيب عن الواجب تعالى شانه وصرحوا بان العلة التامة
البسيطة لا يكون الا فاعلا قال الشارح مرحوم لانا لانم اذا لم يكن اقول
مثل هذا يرد على تقرير الشارح وهو ان المفروض ان البسائط غير مجعولة في
ذاتها ولعلها مجعولة في وجوداتها فلم يلزم نفي المجعولية بالكلية وان اريد نفي
المجعولية الذاتية بالكلية فبطلانه ثم كيف والمصنف ذهب اليه وان قيل المراد
من كون البسائط مجعولة ان وجوداتها مجعولة قلنا على هذا ايضا هذه المقدمة
ممنوعة اذ لانم انه لو لم يكن الماهيات مجعولة بحسب الوجود لم يكن مجعولة مطلقا لجواز
ان يكون مجعولة في ذاتها دون وجوداتها على ما اختاره الرواقيون وبما قررنا
ظهر ان تقرير الناظر اولى ولا يخفى انه لو كان المراد في هذا المقام كون البسائط
مجعولة في الجملة اندفع الرد عن كلام الناظر وعن تقرير الشارح ايضا لكنه خلاف
الظاهر اذ لم يذهب احد الى ان البسيط غير مجعول اصلا حتى يحتاج الى هذا
التطويل كيف ومح يكون تعدد الواجب ثم اقول الجواب الذي ذكره المصنف

البسائط

عن الاستدلال

عن الاستدلال المذكور لا يجري في تقرير الناظر ولا ينطبق عليه كما يظهر بادنى
تامل فان اراد الناظر تطبيق كلام المصنف على هذا الوجه الذي قرره فما ذكرناه
بائيد للشارح وايراد عليه وان اراد توجيه الدليل وتقرير لتقدير الامكان
فهذا متعين له والظاهر هو الاول كما يظهر من ايراد الشارح عليه حيث قال وهذا
التقرير مع انه يقتضي ان يكون بدل قوله الحق قال الشارح لجواز ان يكون وجوداتها
من ذاتها هذا باطل كما مر ان الماهية لا يمكن ان يكون علة لوجود نفسها واعلم ان
هذا وما ذكره الشارح متقاربان ومنه تبين غلط كلام الشارح لانه ابطال
في الماهية البسيطة بان اراد بالاستقلال الخ
للسند الاخص فتامل قوله سابقا فلا خفاء في ظهور الجواب اعلم ان كلام المصنف
منع ذكر له سندين فان جعل الاحتياج لاثبات ان البسائط مجعولة في نفس الامر
في الجملة يوجه السند الثاني دون الاول لانه اذا لم يكن البسيط مجعولا في نفس الامر
ذاتا ولا وجودا لم يكن المركب مجعولا في نفس الامر وجودا اذ وجود المركب ليس الا وجودات
البسائط واذا جعل الزاما للمصنف فيتوجه السندان بل يتوجه سند آخر وهو انه
لا يلزم نفي المجعولية بالكلية عن البسيط من القول بكونه غير مجعول في ذاته لجواز
تحقق الجعل بان كان البسيط مجعولا من حيث الوجود كالمركب واما اذا جعل

هو قوله ثم اقول الجواب الذي ذكره المصنف

الزاما على القائل بالتفصيل وفسر هذا كلامه بالتفسير الثاني فان فسر بان البسيط غير مجعول
في ذاته والمركب مجعول في الجملة توجه السندان وان فسر بان البسيط
غير مجعول مطلقا اي لا في ذاته ولا بحسب الوجود والمركب مجعول في الجملة توجه
السند الثاني دون الاول لما مر والجواب من قبل السيد سره انه يجوز ان
يكون للمجموع حالة ليس لشيء من اجزائه ولا شك ان المجموع محتاج الى جزئه وقد
عرفت ان المحتاج الى غيره مطلقا لا بد من جاعل وفاعل فان تحقق العلة الفاعلية
ضروري في كل معلول على ما مر آنفا لكن على هذا او هو جواز احتياج المجموع بدون
احتياج شيء من اجزائه يرد انه ينافي الجواب الذي ذكره الشارح اذا فسر كلام المفصل
بالتفسير الاول اذ يمكن ان يقف لحد تعلق الجعل بذات المركب دون
شيء من بسائطه اللهم ان يحمل الجواب على سند المنع لا المنع الاول
واعلم ان تخصيص جعل الماهية المركبة لكونها في ذاتها في كلام الخصم لا ينافي
ان يجعل المستدل الجعل في كلامه مطلقا بان يقول لو لم يكن البسيط مجعولا
في ذاته لم يكن المركب مجعولا الى آخر الكلام ثم يردد في جعل المركب في الجواب
قد فالشرطية وهي ان البسائط لو لم يكن الخ لا يخفى عليك ان هذه

الشرطية

الشرطية هي نتيجة الشرطيتين المذكورتين ومع هذا فكلام المحشي صريح في
منع الشرطية الاولى على ما صرح به الشارح فالاولى الاستفسار عن
الشرطية الاولى بان اراد على تقدير عدم مجعولية البسائط عدم مجعولية المركبات
في ذواتها فالشرطية مسلمة ونفي التالي ممنوع وان اراد نفي مجعوليتها مطلقا فبالعكس
ثم والسند ما ذكره المحشي وتوجيه كلام الشارح ان منع الشرطية التي هي النتيجة
يرجع الى منع الشرطية الاولى التي هي الصغرى واليه اشار حيث قال لجواز
ان لا يكون ماهية المركبة مجعولة على تقدير عدم مجعولية البسائط قوله شرح في
الاحتياج الخ لا يتوهم انه يصير العلة عين المعلول اذ المعلول عدم المجموع وهو رفع
يتعلق بمجموع وجودات الاجزاء الذي هو وجود الكل والعلة هي مجموع العدمات
كيف وعدم المجموع قد يستند الى عدم واحد من الاجزاء مع وجود الباقي فكيف
يتوهم الاتحاد قد الشارح في الحواشي القطبية وفيه تعسف لا يخفى انه
حمل الاستغناء على معنى المستغني لا الجزء بمعنى الجزئية كما فعل الشارح اذ الاول
هو للمسامحة المشهورة دون الثاني وح ينبغي حمل الحصول على الحاصل ليندفع
التعسف قد شرح وفي الاول تأمل لعل وجه التأمل ان عبارة

الحواشي للائمة   المقدر والماهية المركبة اقول ان تركيبا خارجيا اذ الاجزاء العقلية
محمولة لا يجوز الامتياز منهما في الخارج ولا في العقل اذا حصلت في العقل بوجه ذهني
يكون صحة الحمل ذهنية ومصدقه بجمله واما اذا حصلت بصورة متعددة على نحو التفصيل
فقد لا امتياز بينهما ايضا اذ يمكن تعقل كل من الجنس والفصل بدون الاخر و
ما قيل ان الفصل علة الجنس معناه انه علة صفاته من التحصيل والتعين وغير ذلك
لا انه علة لذاته اللهم الا ان يقال يكفي بهذا القدر من الامتياز في المركب الحقيقي
الشارح ويمكن الجواب عنه بعد التنزل عن الالتزام اقول هذا الالتزام يقتضي ان
يكون المجموع من المجرد والمادي مركبا حقيقيا ضرورة تحقق الامتياز بين اجزائه الا ان
يلتزم نقض المجموع الحاصل من العقل الاول والثاني مثلا بل جميع الموجودات المترتبة
من الواجب ومعلولاته المترتبة بدفع الالتزام والجواب الثاني ايضا بل الجواب
ليس لما ذكره المصنف في شرح الملخص ثم الجواب عن الاول ان من قال بهذا الكلام
لم يجوز تركيب ماهية من امرين متساويين في الرتبة بحسب الخارج اذ الكلام
فيه على ما عرفت وعن الثاني بان الدعوى بديهية وما ذكره فيه بالامثلة
الجزئية   الشارح ولكن يجاب بمنع وانه المنع على ما هو الظاهر انما يتوجه على ما هو الاظهر

اذلا

اذ لا يتحقق سند اخر ظاهرا اذ لا يظهر سند اخر وانت خبير بانه لا يكفي هذا بل
على المستدل اثبات مساوات السند للمنع حتى يلزم من ابطاله ابطال المنع
الشارح على معنى ان يكون لكل واحد منهما وجه مستقل لا يخفى ان الاستقلال
بالتفسير الذي ذكره الشارح في الحاشية حيث قال اي لا مثل وجه الاعراض ليس معتبر
الامتياز في الوجه من الاجزاء نعم يمكن توجيه التفسير المذكور في كلامه الشارح قوله
فالاولى اي بان يكون المراد ان لكل جزء وجها مغاير الوجه الجزء الاخر وكذا القيد
الثاني لا مدخل له في تفسير الامتياز في الخارج على انه جار في التركيب الذهني
اذ الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة فبزوال الصورة يزول الفصل
ويبقى الجنس في ضمن المادة وايضا سيجيء ان الفصل اذا اخذ بشرط لا كان
صورة والجنس اذا اخذ كذلك كان مادة فبزوال الصورة يزول الفصل وببقاء
المادة يبقى الجنس فالاولى حذف هذا التفسير ويكفي ما ذكره المصنف
قوله الشارح ان اردت بالعارض ما هو بمعنى العرض المقابل للذاتي فهو مم
هذا التسليم بناء على حمل الاجزاء على كل واحد منهما وان حمل على المجموع فلا يخفى
عليك كيفية طريق البحث قال الشارح ولقائل ان يقول لا نسلم ان التركيب

في فاعل السواد اي لو حمل الاجتماع على المجتمع ويدل عليه قول الشارح لان الاجزاء
المجتمعة اندفع هذا وكذا ما ذكره شيخنا في الحاشية من منع تفريع قوله فيكون
في على ما تقدم ولو قيل المراد من الفاعل مقابل القابل والتعبير بلفظ الفاعل
لمناسبة القابل اندفع هذا مع ابقاء الاجتماع على معناه وذلك لان
الاجتماع نسبة بين الاجزاء موقوفة عليها معلولة لها فكذا ما يكون معلولا
للاجتماع من الهيئة الحادثة وكذا يندفع قوله لانا نريد بالعلة الموجبة والمعلول
الموجب واما قول الشارح فلانا نمنع ان الماهية موقوفة على الاجتماع فجوابه انه
لما كان المفروض ان تلك الهيئة هي السواد والسواد مركب منهما كان
متأخرا عن اجتماعهما وتركيبهما ضرورة ان تحقق المركب بعد تحقق المركب
بعد تحقق التركيب والاجتماع ثم قول الشارح وجواب لائق ضعيف
لان مقصود السائل دفع ما اورده الشارح بقوله لقائل ان يقول وقد اندفع
بتبديل قول المص فلا يكون التركيب في السواد بل في قابله وفاعله بقوله
فلم يكونا مقومين لا دفع جميع الايرادات الواردة على التقرير الاول
وما ذكره الشارح في الجواب عنه يرجع الى جواب المص وقد اشير اليه

في الوهمي

في الوهمي بل الجواب عنه ان ما اوردنا انما اوردنا على قول المص بل في قابله و
وفاعله وقد بدلته بشيء آخر ولا يندفع الايراد عن الدليل بتبديله بدليل آخر
على ان حذف الفاعل اسهل من هذا التبديل ثم الظاهر ان قوله والذي يدل
يدل على عدم محسوسية شيء منهما معارضة على دليل بطلان عدم محسوسية
شيء منهما عند الانفراد وفيه نظر اما اولا فلان كون اللونية المطلقة لا مدخل
في الوجود الا بعد تقييدها بالقابضية وان كان حقا في نفس الامر لكنه حقيقة
على تقدير تمايز الجنس والفصل بحسب الوجود الخارجي غير مسلم واما ثانيا فلانه لو سلم
فغاية الامر ان هذا التقدير يستلزم عدم محسوسية شيء منهما بانفراده
وبطلانه معا واللازم منه ليس الا كون التقدير محالا لاستلزامه النقيضين
وهذا لا يضر المستدل بل ينفعه وتعليقه بما بعده لاجل ابطال الشق الثاني
والثالث بعيد عن السوق ثم ما ذكر يدل على عدم محسوسية الجنس بانفراده
لا عدم محسوسية كل منهما بانفراده وهذا ثم لجواز ان يصير المحسوسات
بالتركيب محسوسا واحدا هذا وما اورده على الشق الثاني من النظر انما يرد
على ما وجهه كلام المص ان المراد منع عدم كونهما محسوسين بانفراده

عدم كونهما محسوسين عند الانفراد والانعكاس بقرينة قول المصنف فعند الاجتماع
وكذا في القسمين الاخيرين ولو حمل الاحساس المتعلق بالآخر والانفراد
بهذا المعنى اشار اليه سلمنا في الحاشية حيث قال اي يكون لكل جزء وجه
في الخارج على الانفراد مغاير لوجه الكل ويكون قيد حين الاجتماع مرادا في
جميع الشقوق الثلثة اندفع ما ذكره وكذا اندفع المعارضة التي ذكرها على
دليل ابطال الشق الاول ويمكن تلخيص الدليل على وجه لا يحتاج الى ايراد
الشقين الاخيرين وابطالهما بالدليل بان يقال لا شك ان حين الانفراد
والانفكاك لم يكن السواد محسوسا وعند الاجتماع ان لم يحدث هيئة
محسوسة لم يكن السواد محسوسا ونسوق الكلام الى قوله لانا لا نعني بالسواد
الا تلك الهيئة المحسوسة وهذا مما تفطن به بعض الاجلاء من الاصحاب قوله
المص وذلك يستدعي الامتياز في الخارج بين مهيتيهما والا لكان الحق اولى
الامتياز بين المهيتين في الخارج يستدعي ان يكون لكل من المتمائزين هوية
في الخارج مغايرة لهوية الآخر والتغاير بين الهوية الخارجية يستدعي التغاير
في الوجه الخارجي اذ لا يجوز اتحاد الشخصين الخارجيين في الوجه الخارجي بديهة

وايضا

بالانفراد على معنى ان الاحساس باحدهما غير الاحساس

وايضا ذلك الوجه الواحد ان قام بكل واحد من المهيتين كان في قوة قيام
العرض الواحد بمحلين وان قام بالمجموع لزم وجود الكل بدون اجزائه ومن قام
باحدهما لم يكن الموجود الا ذلك الواحد على انه قد حقق بعضهم ان الموجود ليس له
فرد حقيقي وانما تختلف باختلاف الاضافة الى المهيات المختلفة فتعدد المهية
ينافي اتحاد الوجه ولا ينافي حمل الخارج على معنى نفس الامر لمقابلته للذهن ولا
يمكن حمل الذهن على الغرض منه كما لا يخفى ولا يلزم كون الحكم بوقوع التركيب خطاء
انما يلزم الخطاء لو حكم بالتركيب الخارجي وما قيل من ان الصدق عبارة عن مطابقة
الحكم للخارج فالمراد من الخارج هنا نفس الامر تثبيتا ول القضايا الذهنية
الثابتة وينبغي ان يعلم ان هذا على تقدير صحته انما يدل على الحق لا يخفى عليك
ان الدليل المذكور جار في صورة معارضة الوجهين في الواقع كما يظهر بادنى تامل
نعم يمكن تتميم هذا الدليل بان يقال لو لم يتمايز اجزاء السواد في الوجه الخارجي
فان لم يكن شيء منهما محسوسا بانفراده فعند الاجتماع ان لم يحدث هيئة محسوسة
لم يكن السواد محسوسا ونسوق الكلام الى وايضا يمكن اجراء هذا الدليل في نفي
التمايز بين الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة في الوجه الخارجي مثلا يقال لو تمايزت

المجموع

المادة عن الصورة في الوجود الخارجي فان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن الجسم محسوسا
وان حدث فتلك الهيئة معلولة لاجتماعهما فيكون خارجة عنهما عارضة لهما فلا يكون
التركيب في الجسم بل نحو قابله وفاعله لانا لا نعني بالجسم الا هذا المحسوس المعين
ونسوق الكلام الى آخره والفرق بان السواد محسوس بالذات دون الجسم
لا ينفع لانا نريد بالمحسوس المحسوس في الجملة ولا يمكن اختيار الشق الثالث والتزام
ان ما حس بالجسم [illegible] محسوسين متمايزين حسا لانه خلاف البديهة فتامل
قوله في دفعه عنى ان لا يكون شيء منهما محسوسا على الانفراد بطلان
هذا القسم على تقدير نقيض المدعى لا يظهر على التقدير الذي ذكره الشارح لتوجيه الدليل
الذي ذكره المصنف وكيف وعدم محسوسية شيء منهما حين الانفراد وان الانفكاك لا ينافي
الامتياز بينهما في الحس حين التركيب الذي هو نقيض الدعوى ولعله حمل الاحساس بالانفراد
في كلام المصنف على الاحساس بالاستقلال لا الاحساس حين الانفكاك كما حمله الشارح
نعم انما يصح ما ذكره بناء على حمل كلام المصنف على ما وجهنا وحمل كلام الحاشية على انه
اعتراض على حمل الشارح واشار الى حمل آخر بعيد جدا قوله شيئا ما وفيه بحث لان
الاجزاء الخارجية المتحدة في الذوات اي اقول الجزء الحقيقي اذا كان مباينا لشيء

بالجزء

اخذه يجب يحمل عليه مع بقاء حقيقته الشخصية واما المادة الخارجية اذا اخذت
لا بشرط شيء فيصير كليا فلا امتناع في حمله ح وكذا كل مفهوم كلي كان مباينا
لشيء لمفهوم آخر ماخوذا باعتبارها فلا استبعاد في حمله عليه باعتبار آخر كالانسان
اذا اعتبر لا بشرط شيء كان محمولا عليه فالكلي لا بشرط له اتحاد مع الماخوذ بشرط
لا موجه لوجها وبهذا الاعتبار مباين للنوع والنجار ايضا مع الماخوذ بشرط
شيء اي النوع وبهذا الاعتبار يكون محمولا ولا استبعاد في اتصاف الماخوذ لا بشرط
بالمباينة والحمل بالنسبة الى شيء واحد باعتبار فردين منه فان شان الكلي ان
يتصف بالصفات المتقابلة في ضمن الافراد المتعددة ولو لم يجز ان يكون المتغاير
في الذات والوجود محمولا على الشيء باعتبار آخر لم يجز ان يكون المتحد مع زيد
مثلا ذاتا ووجودا محمولا على عمرو هف تامل قوله شيئا ما في الحاشية والتسمية
باعتبار الحكم الا ان تقيد كما اشار اليه الشارح التسمية الجزء بالمادة باعتبار الوجود
الخارجي فهو اخذه بشرط لا وتسميته الجنس باعتبار الوجود الذهني اي اخذه لا بشرط
شيء وح نظهر فائدة قول الشارح في الخارج ولا يرد عليه ما في الحاشية
لان الكلام لم يصرح مختصا بالاجزاء الخارجية نعم يصير الكلام مختصا بالاجزاء المركبة

اذا اخذ بشرط لا بالنسبة الى شخص عمرو فلم يكن محمولا عليه وهم

الخارجية نعم يمكن ان يصير مخصصا بالاجزاء المركبات الخارجية اي ما يكون التركيب
الذهني بحذاء التركيب الخارجي ولا باس فان بعض المحققين قد صرح بان اطلاق
المركب على ما لا يكون مركبا الا في العقل فقط على سبيل المجاز فلو لم يتناول
الحكم له لا باس على ان التاويل الذي ذكره مبني على هذا التخصيص لان الجنس
انما يكون ماخوذا من المادة في المركبات الخارجية فتامل ثم على ان الحيوان
مثلا يوخذ بشرط ان لا يكون ناطقا ادرج في هذا التفسير فايدتين الاولى ان
المراد من المشخص المحصل والثانية ان المراد من الاخذ معه زيادة ما هو ليس المتبادر
من العبارة وهو ان الزيادة زائدة عليه مقارنة له من خارج حتى يحصل الناطق
مثلا كان معناه ان يوخذ الحيوان بشرط ان يكون مشتملا على الناطق
والانضمام والالتصاق ليس بمعنى الالتصاق معه بل بمعنى الانضمام والالتصاق

بانضمام الزيادة اليه مجموع الحيوان
وان اخذ بشرط م

فيه على ما صرح به الشيخ في الشفاء فتامل انه اذ ليس ذلك نوع الوضع والحمل على
ما هو المتعارف اقول ثم والسنه ان اكثر المحققين فسروا الحمل بالاتحاد المتغاير
مفهوما في الوجود الخارجي والمراد بالوجود اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او بحسب
تنبيه يشتمل الحمل الذهني فانه يقتضي الاتحاد بحسب الوجود الذهني كما ان يقتضي

التغاير

التغاير في الوجود الذهني ليتحقق التغاير في الوجود المفهوم لكن الوجود الذهني بالنحو الاول
ما المغاير للنحو الثاني فان الاول بنفسه والثاني وجود ذهني بصورته سواء
كانت مطابقة اولا ولا استبعاد في تعدد الوجود الذهني اذا كان لكل
منهما من نوع آخر ولما كان النحو الاول من الوجود بمنزلة الخارج في ان الذهن
ظرف نفس الشيء الموجود بذلك الوجود سمي كثيرا اطلقوا الوجود الخارجي
الوجود على معنى يشتمل هذا النحو من الذهني ايضا ثم التاييد الذي ذكره الشارح
لان ما ذكره المصنف من الاتحاد في الوجود مقتضى صحة الحمل لا انه معنى الحمل كما نقله
عنهم ضعيف لان المنقول مشترك بين التفسيرين للحمل لا اخذ الذات
فيه وهي بمعنى ما صدق عليه الشيء كاخذ الوجود اللهم الا ان يحمل على التجرد
ان اتحاد الوجود مما لا بد منه في الحمل سواء كان مفهوم الحمل او لازما مساويا
له الدخول مبدا المحمول اراد بالمبدا المنشا كالمادة بالنسبة الى الجنس لا
مبدا الاشتقاق على ما صرح به الشارح في الحاشية كيف والمشتق ليس
بذاتي كما حقق الشارح في حاشية التجريد قوله الشارح والا فالفرق
ان مبدا المحمول الذاتي غير خارج يعني فيما تحقق التركيب الذهني بحذاء التركيب

خارجي كان المادة مبدأ الجنس والصورة مبدأ الفصل وهما داخلان في الماهية
الخارجية واما اذا لم يكن هناك تركيب خارجي فالجنس والفصل مأخوذان
من نفس الماهية فنسبة المحمول ح غير خارج لكنه ليس داخلا فيها قوله شرحا
اي يلزم ذلك اذا كان العروض بمعنى القيام اقول قد صرح الشيخ وغيره
من المحققين بان العارض المحمول وان كان لازما للماهية متأخر عن المعروض
في الوجود كيف وقد تقرر عندهم ان ثبوت الشيء للشيء وحمله عليه فرع
على ثبوت موضوعه في نفسه قوله [illegible] بناء على انه عارض للموضوع ثم
اقول فيه بحث لان هذا انما يتم في [illegible] التي بوجودها وحملها في الذهن
المعقولات الثانية والا [illegible] محمولة في الخارج فقط او
فيهما معا كلوازم الماهية فلا لان حمل الشيء على الشيء في اي ظرف فرع تحقق
الموضوع فيه على ما هو المشهور [illegible] وانه سؤال مشكل والجواب
عنه صعب اقول الجواب عنه ليس بصعب لانه ان اريد بالجزء ما هو جزء
حقيقة اعني الجنس المأخوذ بشرط لا فهذا له وجود واحد في الخارج متقدم
به على الماهية وان اريد به ما يطلق عليه الجزء مسامحة اعني المأخوذة لا بشرط

شي

شيء وله وجود في الخارج متحد به مع الماهية النوعية ويكون له وجود آخر بل واقع
في ضمن المادة الخارجية اذ هذا الكلام في المركبات الخارجية على ما نقل
في شرح الملخص قوله لا محذور فيه لان تعدد الوجود الكليات غير محذور بل
هو واقع في الكليات الغير المنحصرة في فرد واحد قوله [illegible] دائما من
العوارض المحمولة على الموجودات التي لم تعرض لحمل العدميات لانه انما يكون
في الذهن فيقتضي وجودها في الذهن وهو غير محذور بل واقع بخلاف
الاعم بالنسبة الى زيد فان هذا الحمل بحسب الخارج فيقتضي وجود الاعم في
الخارج لانه جزء مفهوم اعم قوله شرحا فاستشكال السؤال مع
استصعاب الجواب بالنظر اليهما ظ وذلك لان الاجزاء الخارجية متمايزة
بحسب الوجود الخارجي اي بالذات ضرورة ان المادة والصورة موجودة بوجودين
متغايرين لوجود الكل فلو حملنا على الكل لزم ان يكون الشيء الواحد موجودا
بوجودين خارجيين وانه محال لانه يتضمن تحصيل الحاصل وانت خبير بان
تعدد الوجود الخارجي لشيء واحد انما يكون محالا لو كان ذلك الشيء
الواحد متشخصا اما اذا كان كليا فلا كيف والانسان موجود بوجودات

افراده على ما حقق ان الطبايع موجودة في الخارج حقيقة بعين وجود الافراد باعتبارات
متعددة فكذا نقول ههنا الجزء الخارجي كالمادة يحمل على الكل لكن لا من حيث
انه جزء وماخوذ بشرط لا بل على انه ماخوذ لا بشرط شيء على ما عرفت
وح يكون جنسا وموجودا بوجود النوع ايضا والمط ان هذا الكلام منه رحمه الله
مبني على ما سبق منه في الحاشية السابقة من ان المغاير بحسب الوجود والذات
يستحيل ان يتحد في الوجود والذات حتى يحمل وقد مر جوابه قد الشـ
واما قوله نعم الوارد ح الخ فانما يرد لو قصد هذا الكلام وهو ان الاجزاء
الخارجية محمولة وجزم من عند نفسه واعتقد ان التركيب العقلي يكون بهذا
الوجه فيرد عليه انه يجوز ان يكون التركيب العقلي ليس بهذا الوجه مثل تركب
السواد من اللون وقابض البصر اذ ليس ههنا اجزاء خارجية اصلا لكن الظ
ان الامام نقل هذا عنهم واعترض عليهم هذا ثم لا يخفى ان حمل الذاتي يجب الذي
يقتضي التغاير بحسب الوجود الذهني والاتحاد بحسبه ايضا فاشكل امر الحمل فيه ولا ايم
ما ذكره الشـ مادة الاشكال ويندفع بما قررناه سابقا وما نقل عن العلامة
مبني على ان الوجود الواحد يجوز ان يكون من حيث العقل التعلق بشيء

مقدما

مقدما على نفسه من حيث التعلق بشيء آخر وهذا بناء على ان التقدم الذاتي
بمعنى الاحقية ط ثم ما ذكرنا من مغايرة المادة والصورة بحسب الوجود الخارجي
بالذات وان الجنس موجود في الخارج بوجود المادة والفصل موجود فيه بوجود
الصورة كما انهما موجودان بوجود النوع في الخارج ايضا يندفع ما ذكره في
الجواب نعم جوابه يتم فيما اذا كان هناك تركيب عقلي صرف لكن الامام
استشكل فيما اذا كان التركيب بحسب الخارج ايضا كما صرح به ثم الاشكال
حمل الاعم على ما في الحاشية فمبني على ان الحمل في العرضيات يقتضي الاتحاد
بالعرض على ما ذهب اليه الاستاد ولعل تخصيص الامام الاشكال بالذاتي
بناء عليه وبعضهم قد قال بان الاعم موجود في الخارج ولا يلزم وجود العمى فيه
لان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج وان تعلم
ان وجود الكلي مدفوع بدون وجود الجزء محض عبارة على ان العمى ليس كك
بالنسبة الى الاعمى ثم ما ذكره الشـ لعدم اعجابه جواب العلامة لا يدل
على مطلوبه لا مكان الاشكال توجيه الكلام المنقول عنهم على وجه يكون موافقا لما قاله
العلامة كما لا يخفى على الفطن قد كالعطاء فانه اسم لفائدة مقرونة بالفاعل

لا يخفى ان الفاعل ليس من مفهوم المطابل المعتبر فيه انتسابها الى الفاعل
وهذا هو المراد من التركيب مع الفاعل كما اشار اليه سره ان الله التي
كتب على قول المصنف كالخالق والرازق قوله الاشبه عدم اعتبار الجزء الصوري
في العدد اقول هذا لا يلائم ما سبق من المصنف ان المركب الحقيقي لا بد لبعض
اجزائها من حاجة الى البعض حيث صرح هناك بان الهيئة الاجتماعية التي
هي الجزء الصوري مفتقرة الى الاجزاء المادية والجواب بانه قد سبق منه
على سبيل السند لا يفيد اذ السند مساو للمنع بل الجواب ان هذا السند
مما لم يرض به المصنف واشار اليه سره كما انه يعرف في الحاشية يقع ههنا شيء
وهو انه سيصرح المصنف بان تقوم الاعداد بالوحدات لا بالاعداد التي
تحتها وصرح المحشي العلامة ان هذا الكلام مبني على اعتبار الجزئي في العدد
في حاشية شرح القاضي وصرح بهذا البعض المحققين في حاشية التجريد
وقت فيها واعلم ان هذا القول مع اشتمال العدد على الجزء الصوري
ظاهر لا ستره فيه واما مع نفي الجزء الصوري عنها فلا اذ العدد ح محض الوحدات
بلا انضمام امر فدخول الوحدات في العدد بعينه دخول الاعداد وظهر مما ذكرنا

انه لو

انه لو سلم ان الاشبه عدم اعتبار الجزء الصوري في العدد لكن لا يمكن تصحيح
كلام المص لتصريحه بما ينافيه بل نقول بين كلامي المصنف حيث جعل العدد مما ليس
اجزائه ههنا ومنع تقوم العدد بالاعداد التي دونه منافاة وغاية ما يمكن ان يقال
ان كلامه ههنا تمثيل ولا يعتبر فيه المطابقة للواقع قوله المص او محسوس كتركيب
الخلقة من اللون والشكل اقول فيه بحث لانه ان اريد بالمحسوس المحسوس بالذات
فالشكل على تفسيره ليس كذلك لانهم صرحوا بان المرئي بالذات هو الضوء واللون
وكذا صرحوا بانه ليس من الملموسات بالذات وان اريد ما يتناول المحسوس بالعرض
يدخل الجسم فيه اذ لا شك ان الضوء وكذا الهيولى محسوسان بالعرض ويمكن ان يقال
اراد بالمحسوس ما يتميز عند الحس ويعلم وجوده بالحس ولا شك ان الشكل كذلك والهيولى
ليست كذلك انتهى وينبغي ان يعلم ان المراد من الشكل اي في هذا التحقيق المقام على وجه
ينفعنا في دفع كلام عن المص هو ان اللون عارض للسطح فالتركيب من المعلول
والعلة قوله في الحاشية وذلك لانه جعل محسوسا اي لا يخفى انه كما ان الهيئة
ليست محسوسة وخصوصا بالبصر بالذات فكذا الشكل بالمعنى الثاني فلا بد ان
يراد المحسوس في الجملة وح يتناول الهيئة كما لا يخفى قوله الذي من مقولة الكيف

اى جزء لا هو من مقولة الكيف واراد بالاقرب والابعد الاقربية والابعدية وقوله
يعتبر في تحقق مهية نوع من النسبة اشارة الى انه مهية اعتبارية فلا يرد ان السرير
في المشهور هو انه مركب من الخشبات والهيئة واراد بالغير المستقل الاضافي مطلقا
لا ما يكون آلة لملاحظة الغير كالمعاني الحرفية قوله في الحاشية لانها مجرد اعتبار يعني
ان المشار اليه هو الحيوان الابيض بعد العرض بل ما يعتبره العقل مركبا قوله بان يراد
التقرير الى قياس استثنائي بان يقال لو وجب ان يكون جزؤها موجودا لما جاز
تركيبها من الموجود والمعدوم والتالي باطل لشهادة المثال لان على فرده لو اريد جعل
اقترانيا يصير هكذا المهية الاعتبارية قد يكون مركبا من المعدوم والموجود وكل
مركب من المعدوم لا يجب ان جزءه موجودا ولا يخفى ان ضم الموجود لا دخل له
في بيان ان جزءه معدوم في الجملة فيكون الصغرى في الحقيقة المهية الاعتبارية قد
يكون مركبا من المعدوم فيصير عين الدعوى قوله اى لا نم ان الجنس لو كان علة
للفصل فانما وجد الجنس وجد الفصل ولو سلم فاللازم تحقق فصل ما انما وجد الجنس
وتحقق الفصل المعين انما وجد الحصة المعينة من الجنس كما اشار اليه المحشي
قوله على منع ان الحصة لا تحصل في الوجود الا اذا قارنها فصل ولا فارق فيه

فلم يصح

فلم يصح قوله والقوى النباتية فصل للجسم النباتي والاولى فلم ينبغي او فلم يحسن فان
قلت لم لم يحمل الشارح في نسخة كلام المص على ما حمل عليه في نسخة كلام المحشي العلامة
حتى لا يلزم تلك الجزازة قلت لانه بعيد في نسخة في ذلك لانه لو حمل الجسم النباتي
في قوله فصل للجسم النباتي على الانواع كما حمله العلامة حتى يندفع الجزازة كان الجسم
النباتي في قوله وبقاء الجسم النباتي بعد زوال القوى عنه ثم لا يمكن ان يحمل على الانواع
ايضا لان الكلام في علية الفصل للجنس ونفيه لا في عليته للنوع اذ لا نزاع فيه فلا بد
ان يحمل على الجنس وح يتوجه ان حمل لفظ واحد في الدليل والاعتراض على معنيين
متغايرين مع قربهما بعيد غاية البعد بل ذلك ابعد من اضافة الفصل الى الجنس
اذ الفصل له اضافة الى الجنس بانه مقسم له محصل لنوع منه والى النوع بانه مقوم
له الا ان كونه مقوما معتبر في مفهوم الفصل اصطلاحا واما انه مقسم للجنس محصل له
وان كان لازما له وعلى ان نفي التركيب من امرين متساويين لكن غير معتبر
في مفهومه وتعريفه ولهذا حكم الشارح بان الفصل فصل للنوع دون الجنس الا ان يدعي
ان نظره نظر اقول النظر مندفع بان مراد العلامة ان المعنى الذي هو الجنس ليس
هو الباقي بالفعل والا لزم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي كما في المسالخ فلا بد

فلابد ان يراد ان يريد الجنس بعد زوال الفصل وليس مراده ان الجنس اى ما هو حقيقة
الجنس موجود فى هذه الحالة بالقوة الا بالفعل لتوجيه ان اللازم فى صورة
علية الفصل للجنس اى حين بقاء الجنس بالقوة بقاء الفصل بالقوة وليس بلازم
فى هذه فى هذه الصورة بقاء الفصل بالفعل بل اللازم ان تحقق الفصل بالفعل
حين تحقق الجنس بالفعل بل الجواب عنه ما قرره الشارح فى حل الكتاب من ان
اللازم فى العلية ان لا يبقى الحصة المعينة من الجنس بعد زوال الفصل لان من
قال بعلية الفصل للجنس اراد علية للحصة المعينة منه وهى التى افراده من الجنس فلا يصح
بقاء تلك الحصة التى هى المعلول الحقيقة بعد زوال الفصل الذى هو العلة ولا ينافى
ذلك بقاء طبيعة الجنسية فى حصة اخرى بزوال الفصل المعين الذى هو علة
لحصة اخرى وذلك ظاهر قوله شرح لو خص اللوازم بالآثار الصادرة
عنها لاندفع النظر بالكلية اقول لكن يبقى الكلام فى اثبات ان تلك الآثار
آثار لتلك الماهيات والبديهة غير مسموعة هنا كيف وقد نقل المحقق فى شرح
الاشارات وسينقله الشارح عنه ايضا فى مباحث اثبات العقول لكن الحق
ما ذكره افضل المحققين ان المبدا الفاعل للكل هو الواجب تعالى وما عداه شرائط

للتأثير

للتأثير على مذهبهم وان كان بعضهم قد ناقش فيه بان عبارة الشرح دالة
الاشاعرة قاطبة مجمعون على ان الافعال الصادرة عنا ظاهرا غير صادرة
عنا بل صدوره عنه تعالى ونحن قابلة لها وقد نقل عن بعض اجلة المتاخرين ان الشيخ
اورد فى بعض رسائله ان عند المحققين من الحكماء ان لا مؤثر الا الله وقد نقل
ذلك المحقق ان هذا مذهب جميع الفرق من اهل التميز والمعرفة من الحكماء والصوفية
الالهيين والاشاعرة ولم يخالف فيه الا الطائفة المعتزلة وعند هذا كيف
يسمع ضرورة دعوى البداهة فيه فتدبر قوله واما الثانى فلمثل تركب البسيط كالناطق
مثلا المركب لا يخفى ان لا حاجة فى التمثيل الى مثال كان احد المشاركين مركبا
اذ لا يلزم تركب احدهما ايضا فى هذه الصورة وامثلة كثيرة كالنفوس
المشتركة فى النفسية والجوهرية مثلا والعقول المشتركة فى كونها عقلا المتمايزة
فى بعض السلوب اذ لا يلزم ان لا يكون هنا فى غير السلوب قوله اما على الاول
فلان المركب من العارض والمعروض مهية اعتبارية لا حقيقية اقول هذا العارض بنفسه
لمجموع القائم واما فى العارض لمجموع الخارج المحمول فلا اذ ذلك مثل المركب من
الجنس والفصل والمشخص عند من قال بثبوته من الاجزاء الذهنية المتحدة

مع المهية في الجعل والوجود فانهم قالوا النسبة الى النوع نسبة الفصل الى الجنس
فيكون عارضا للنوع بهذا المعنى لا بمعنى القائم شيء ما مشاركة في افادة
تعيين المهية هذا ذكره في الشرح حيث قال كافيا في تعيين تلك المهية
يدل على انه لو كان فاعل التعيين في المهية واحدا وان كان ذا اجزاء في
نفسه كان ذا اختلاف في كون علة التعيين هو الفاعل فقط وكان شريكا لما كان
الفاعل الذي ليس له شريك في تعيين المهية سببا في الحكم وهو انحصار النوع
في الشخص وقد ظهر ان ايراد العلامة ليس موقوفا على ان في نسخته لم
يوجد لفظ فقط بل يحتمل ان يكون موجها لكن حمله على انه لا يكون فردا اجزاء وان
كان له شريك في عين المهية ثم لا يخفى ان مدخلية المهية امر لازم على جميع
التقادير والمراد ان علة التشخص قد يكون نفس المهية فقط بان يكون المهية
علة فاعلية للتشخص نفسها اذ العلة اذا كانت بسيطة كانت فاعلة لكن
يتوجه لزوم كون الشيء الواحد كالمهية فاعلا وقابلا لشيء واحد هو التشخص
اللهم الا ان يقال المراد بالقابل في قولهم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد
قابلا وفاعلا لامر واحد هو القابل بمعنى المحل الذي يتقوم به المقبول لا القابل

بمعنى

بمعنى موضوع الخارج المحمول وهناك كما عرفت آنفا وقد يكون الفاعل غيرها
فالعلة هي الفاعل مع المهيات القابلة وقد يكون هناك قابل غير المهية
لكن بالنسبة الى المركب الذي هو الشخص لا بالقياس الى التشخص فان قابله هو
المهية فقط واعلم ان اختلاف القوابل قد يكون بالتشخص وقد يكون بالصنف
وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ولا يبعد ان يتحقق هذا الاختلاف على
اختلاف مقبولاتها مثلا الاختلاف بين نطفة زيد وبين نطفة عمرو بالتشخص
فقط وبين نطفة الرومي والحبشي بالصنف وهكذا واما ان القابل واحد لاستعدادات
مختلفة وكالقابل في الماء والهواء مثلا اذ عندهم ان الهيولى الاولى
العناصر واحدة بالتشخص بدليل الانقلاب لكن يتكثر على نحو التخصيص فان الصورة
المائية افرزت حصة من هيولى كل العناصر والنارية افرزت حصة اخرى
وهذا الاختلاف ليس اختلافا بالتشخص بل كان مثل اختلاف اجزاء الجسم
المتصل من جهة اختلاف الاعراض ولهذا اسنده الى الاعراض واحد الاختلاف
متعاقبة متعلقة لصور سابقة الى غير النهاية عندهم ق او بالعلة الصورية للمهية
فقد يتحقق صرحوا بان الاستناد الى القابل اعم من ان يكون لذاته او لعارض

يعرضه فهذا الاختلاف داخل في كون العلة هي المهية قوله سيما اذ يجتذب المركبات
اقول فالصورة الجسمية هي المتقدمة على الهيولى الاولى واما الصورة النوعية
التركيبية كصورة الياقوت والذهب مثلا فى الذهن متاخرة عن الهيولى الثانية والقابلية
التي هي العناصر من حيث الوجود بالذات بل الزمان ايضا واما من حيث التحصيل
النوعي التركيبي لكونها ياقوتا مثلا فالظاهر انها متاخرة عن صورتها فالعناصر
يحتاج في كونها ياقوتا الى الصورة الياقوتية وان كان مستغنية عنها لذاتها
ولاجل هذا كانت داخلة في الصورة والا كانت عرضا ولا ينتقض بالسرير
لانه مركب صناعي فلا يحتاج القطعات الخشبية في كونها نوعا حقيقيا سريرا الى
الهيئة فكانت الهيئة داخلة في العرض قوله فلا يكون بالتعيين الذي هو طبيعة
واحدة اقول هذا مبني على الخلط بين معنى العارض على ما عرفت آنفا اللهم
الا ان يقال الدليل المذكور جار في العارض بمعنى الخارج المحمول فتامل قوله سيما
لا على انه لا يكون علة لتشخصها لان المباين لا يفيد تشخص المهية وههنا كذلك
كيف لا والنفس مجردة والبدن مادي لانا نقول العلاقة التي بينهما ليست اضعف
من العلاقة التي بين الفاعل والمهية بل هم حكموا بانها نسبة علاقة الحلول كيف

والبدن

والبدن مادة للنفس موضوع لامكانه قوله سيما يجوز ان يكون عرضيا لافراده
على تقدير ان يكون التعين مهية نوعية اما يجوز ان يكون لبعض افرادها وجوديا ولبعضها
عدميا سواء كان الوجودي والعدمي بمعنى ما لا يكون السلب جزء المفهوم منه
وهو ظ او بمعنى ما من شانه الوجود في الخارج وما ليس من شانه ذلك اذ الامكان
والامتناع الذاتي لا يختلف مع اتحاد الذات فان قلت لعل مراده انه على
التقدير كان طبيعة التعين عرضيا لافراده البسيطة المتمايزة بذواتها كما اشار اليه
الش ايضا في الحاشية او طبيعة جنسية كانت متميزة بالفصول قلت على الوجهين لا يكون للتعين
تعين بل الامتياز بعضها على بعض بذواتها البسيطة كما في الاول او بالفصول
كما في الثاني فلا يتاتى ان على التقديرين وان جاز الامر كما تقول جاز ايضا ان يكون
الانواع التي كانت تحت طبيعة التعين بسيطة كانت او متكثرة الافراد ان كان
للتعين يعني ح وايضا بناء كلامه على ان وجود التعين الذي هو جزء للتشخص
ضروري في كل مادة واما المهية والفصل فصار سببا للتعين الذي هو الجزء
في الحقيقة قوله موقوفا على امتيازها عن متعين آخر ان اريد انه اختص
هذا التعين بتلك الماهية لا بأمر فالجواب ما ذكره المص ان امتياز المهية

عن سائر المفهومات بذاتها لا بتعين آخر وان اريد الثاني ففي صورة تكثر افراد
المهية كان للسائل ان يقول لم اختص هذه التعين بهذه الحصة والآخر بحصة
اخرى فان كان ذلك للتعين السابق ننقل الكلام اليه حتى يتسلسل فالجواب
ان هذه الحصة انما صارت هذه الحصة بهذا التعين وبعبارة اخرى هذا
دور المعية وذلك مثل ان يقال لم اختص هذا الفصل بهذا الحصة من الجنس فالجواب
ما اشرنا اليه والظاهر ان المستدل اراد الشق الثاني ونحو ففي جواب المص تامل
قوله فيلزم انحصار نوع تلك المهية ايضا في الشخص اقول لقائل الخ ان يقول لعل
اختلاف اشخاص المهية مستند الى اختلاف استعدادات قابل واحد
على ما مر في بعض الكتاب ولا يلزم اختلاف في ذات القابل قوله شرح
القابل الذي علة التعين ليس قابلا بالقياس الى هذا المقبول غرضه ان
اطلاق لفظ المقبول في حل الشرح وان كان على سبيل المجاز على ما يشير اليه المحشي
ايضا على حل العلامة كان اطلاق لفظ القابل ايضا لا يخلو عن تجوز اذ المتبادر
من القابل ما يكون بالقياس الى ذلك المقبول وههنا ليس كذلك بل القابل لذلك
المقبول هو المهية لا مادة الشخص فتدبر ولا يخفى انه لو حصل الكلام بتعين

الشخص

الشخص الذي لم يشاركه في نوعه الخ اقول فيه نظر لان قول الشرح والا
لم يكن اختصاصه به اولى من اختصاصه بغيرها صريح في ان المراد من امتياز المهية
التي كان واجبا لانضياف هو امتيازها عن سائر المهيات ويكفي بذلك كون
المهية هي المخصصة لانضياف التعين اليها دون غيرها ولا يقدح في ذلك كون المهية
لها افراد واشخاص متعددة نعم لو قيل انضياف الشي فرع كون المضاف اليه متعينا
مشخصا مثلا انضمام البياض الى الجسم موقوف على كون الجسم مشخصا ولا يخفى ذلك
امتيازه عما عداه من المهيات الآخر لاندفع جواب المص لكن هذا غير توجيه الشرح
فليس للشرح ان يورد عليه هذا بعد ما وجهه به على انا نقول انضياف قد يكون
بحسب الخارج كانضياف العرض بالموضوع مثلا وهذا السبيه عن تعين المضاف اليه
وتشخصه سابقا عليه بالذات اذ كان معه وقد يكون بحسب العقل وذلك مثل
انضياف الفصل الى النوع فذلك انما يكون بحسب العقل ولا السبيه عن سوى
امتياز المنضاف اليه عن سائر المفهومات والمهيات في الذهن حتى لو
لو انضم الناطق الى الحيوان دون النبات وظاهر ان هذا الانضمام كثيرا ما واقع
بين المفهومات بين الكلية فكيف يتصور ان يكون هذا موقوفا على تشخص

المضاف اليه وعند هذا يظهر ان الدليل منقوض بصورة كون الشخص عدميا
لان ضم هذا الانضمام متحقق في الاعيان الاعتباريات والعدميات قف
قال صاحب المطالع في هذا الكلام نظر لا يخفى ان ايراده النظر بعد تحرير الكلام عمّن
بما قرره الشارح لا يخلو عن ركاكة لان ما ذكره في جواب النظر هو ما قرره في تحرير
الدعوى اقول والحق عندي ان مراد القوم من هذا الكلام ليس ما قرره الشارح بل انه
انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص اصلا وبيانه ان كل كلي اذا انضم الى كلي آخر
فلا يحصل منهما الجزئية اذ في كل مرتبة من مراتب الانضمامات لا يكون الحاصل
بحيث يمنع عند العقل صدقه على كثيرين وان كان مما لم يصدق على كثيرين بحسب
الواقع وما ذكره من الخاصة فهو من هذا القبيل وتوضيحه ان الجزئية انما تكون من الاحساس
والكليات انما تكون في العقل فقط اذ كل ضم معقول الى معقول لا يحصل محسوس
والى هذا اشار المحقق في تجريده حيث قال ولا يحصل التشخص من انضمام كلي
عقلي الى مثله فاشار بالعقل الى علة الحكم وليس المراد بالعقل مقابل المنطقي
والطبيعي وقد غفل عنه الشارحون وكثير من الناظرين فيه ومن الله التوفيق
والاعانة واما فهم الشارح من كلامه فقط ان لا يصلح ان يصير مسئلة اذ لا يحكم

احدٌ

احد من اهل التمييز ان كل كلي ضم الى كلي حصل التشخص حتى يجعل الطالب مسئلة
في الفن وهذا مثل ان يقال لا يحصل النوع بانضمام كل كلي الى مثله والله
اعلم بحقايق الاشياء فتامل قوله شئ كل لان الحس يدرك الكثرة اولا
اقول فيه نظر اما اولا فلان الكلام في الوحدة والكثرة الكليين اما اولا فلان
الجزئي ليس بكاسب ولا مكتسب على ما هو المشهور واتفق عليه الجمهور واما ثانيا فلقوله
والعقل لا يدرك اعم الامور وهو الواحد واما ثالثا فلان العقل لا يدرك المرئي
نفسه واذا كان كذلك فكيف يصح ان الكثرة يدركها الحس واما ثانيا فلان ادراك
الوحدة مقدم على ادراك الكثرة ضرورة تقدم الجزء على الكل في المعرفة والادراك
والنفس ظاهر ان الجزء اعرف من الكل الا ان يقال المراد عرفية الكثرة بالقياس
الى الوحدة من جهة ادراكها منفردين محاطين بالبال واما ثالثا فلان دفع الدور
انما يكون اذا تعدد من يعرف لاجله او تعدد المعرفة وليس كذلك وفيما نحن فيه اما
الاول فلان مدرك الكلي والجزئي ليس الا النفس على ما اختاره المحققون وقامت
عليه البراهين واما الثاني فلانه من البين ان ليس للنفس بالقياس الى الوحدة معرفتان
احديهما كاسبة للكثرة والاخرى مكتسبة عنها وكذا في الحس بالقياس الى الكثرة

فتدبر شرح المقاصد هذا الكلام ان الوحدة اي الحيثية المأخوذة في التعريف كانت
بالمعنى الذي يعتبر في تميز الذاتي عن العرضي على ما عرفت في بحث الماهية في السؤال
اخذها بمعنى لا بشرط شيء على ما صرح في كلامه شرح المقاصد كانت مأخوذة على انها تقييدية
وهي التي يعتبر في التقابل هذا واقول فيه بحث وهو انه ان اريد ان الكثرة منافية
للوحدة بالذات فما يعرضه الكثرة لا يعرضه الوحدة من حيث يعرضه الكثرة اي لا يجتمعان
في محل واحد من جهة واحدة بالذات فبطلانه ظاهر اذ سيجيء ان لا تقابل بالذات
بين الوحدة والكثرة وان اريد مطلق المنافات والتقابل ولو بالعرض فبين الكثرة
والوحدة متحقق ايضا ضرورة ان الوحدة سادق للوحدة والكثرة من حيث انه كثير صرف
لا يكون موجها فتأمل نعم ربما يبقى الجسم حقيقة يبقى بعد التفريق اقول هذا الجواب على
الاشراق والتحقيق ان بعد التفريق ما كان موجها من الاثنين نسبتهما الى
الاول ليس مثل نسبتهما الى ما التركيب ولو كان الباقي هو الحقيقة لا غير كان كك في
الصواب في الجواب هو القول بالهيولى والتزام ان الباقي هو الحصة المعينة من الهيولى الوحدانية
التي كان محلا للصورة المتصلة الواحدة تد ويجوز ان يكون العدم مستلزما للوجود
لا يخفى ما بين المثال وما نحن فيه من الفرق فان الاستلزام فيما نحن فيه من حيث انه

التحقق

التحقق والوقوع ومن حيث العلم ايضا وفي المثال من حيث العلم فقط لكن
هذا ايضا ان في مقام السند على ما لا يخفى فتد اقول ومن الظاهر ان الشرطيتين غير
جنس الصدق ظاهرة منع صدق كل من الشرطيتين وح كان السند الذي ذكره
بقوله لان المقابل للكل لا يجب ان يكون مقابلا للجزء سند المنع العكس وسند
منع الاصل ان مقابل الجزء لا يجب ان يكون مقابلا للكل لان المقابل للجزء مقابل
لكله اذ لو اجتمع الكل معه لاجتمع الجزء معه لانا نقول اجتماع المتقابلين انما يستحيل
في محل واحد مطلقا ومحل الكل غير محل الجزء نعم لو كان الجزء محمولا على الكل كان
محلهما واحدا ولعل العلامة بنى الكلام اولا على ان يكون المراد بالوحدة والكثرة معناهما
المصدري وثانيا على ان يكون المراد بالوحدة بهما الواحد والكثير ولهذا قال كل
كل ما قابل الواحد قابل السواد ذلك شرح المقاصد وذلك لان مفهوم الواحد محتاج
في كونه واحدا الى انضمام الوحدة اليه الى قوله وكذا الكلام في وجه الوجود والامكان
الامكان الى غير ذلك اقول فيه نظر لان المبادي لو كانت قائمة بنفسها كانت
ثابتة لنفسها فتامل واذا كانت قائمة بغيرها كانت ثابتة لغيرها مثلا
الضوء اذا كانت قائمة بنفسها كان ضوءا ومضيئا بنفسه واذا كان

قائما لغيره كان ضوء لغيره فالوحدة القائمة بالنقطة مثلا لما كانت وحدة للنقطة
قائمة لها كانت النقطة واحدة بها فاذا فرض انها واحدة كالنقطة كانت لها
وحدة اخرى قائمة بها وكذا الكلام في وجه الوجه وغير ذلك ولهذا قالوا الواجب
موجود بوجود قائم بنفسه وكان موجودا بنفسه واما الوجودات القائمة بالممكنات
فلما كانت قائمة بها كانت وجودات لها لا لنفسها فكانت الماهيات موجودة بها
وليست الوجودات موجودة بنفسها وقد نبّه بهمنيار في كتاب التحصيل في جواب
بالضوء لو كان للضوء قيام بنفسه لهذه الدقيقة فلا تغفل قه وفيه النظر المذكور
آنفا وهو ان الخصوصية ليست نفس الوحدة وذلك لان قوله فيلزم ان يكون
للوحدة وحدة اخرى انما يتم بعد هذه المقدمة اقول لا يلزم من التواطؤ كونه ماهية
نوعية كما هو الظاهر من السوق وقوله لجواز ان يكون الاشتراك يدل على انه اراد
بالتواطؤ ما يتناول التشكيك وح يتسع دائرة المناقشة التي اوردنا ثم اعلم ان
العلامة زاد قوله زائدة على قوله بثبوته مع انه خلاف سوق الكلام المفيد لدفع
النظر المذكور ولا يحتاج اليه بعد ادعاء كون الخصوصية والهوية هي الوحدة
اذ لا يلزم ح ان يكون للوحدة وحدة ادعاها فح لا يحتاج الى ارتكاب ما ارتكبه فتامل

قوله وان قامت

قه وان قامت بجزء واحد كانت صفة الهيئة قائمة بغيرها اقول لا يخفى
على المتامل ان هذا الترديد لازم في الشق الاول وكذا للازم في الشق الثاني
لازم في هذا الشق لان الكل مغاير للجزء فلو كان صفة الكل قائمة بجزء لزم قيام
العرض الواحد بمحلين قوله شيئا ما وان جعل ما ذكره صورة نقض اه اقول فيه بحث
لان هذا الاحتمالات آخر كان في الجواب اشكال على تقديره وهو ان يكون كلام
صاحب المواقف منعا لسنده اوضح كان الجواب ليس ابطالا للمقدمة الممنوعة وهو ظاهر ولا
ابطالا للسند لان بالمنع لا يمكن الابطال قه لانا نمنع امتناع قيام العرض بالجوهر
اقول فيه ان الاولى في تقرير المعارضة اي النقض اذ هذا من دأب المحقق في شرح
الاشارات يسمى النقض معارضة من جهة اللغة انها ليست عرضا والا لزم من قيام
بالعرض قيام العرض بالعرض وذلك لان امتناع قيام العرض بالعرض مما ذهب اليه
المتكلمون وان نفاه الحكماء واما امتناع قيام العرض بالجوهر فليس مما ينكره احد قوله
شيئا ما فيقتضي الاتحاد هو الغرض فيه اشارة الى ان الحمل هو مطلق
الاتحاد لكن المتعارف تخصيصه بما يكون الاتحاد في خصوص الوجود او الفرد على
اختلاف التفسيرين له وقس عليه سائر الامثلة قوله شيئا ما هي كون كل واحد

منهما محمولا على ذلك الموضوع اقول فيه نظر لان هذا الوجه يجعل الاتحاد في الموضوع راجعا
الى الاتحاد في المحمول لان المحمولية بالقياس الى شي واحد وصف لكل منهما محمول
عليهما فهما موضوعان اشتركا في محمول واحد فكانا واحدا في المحمول اللهم الا
ان يقال تسميتهما بالواحد في الموضوع من جهة اشتراكهما في المحمولية بالقياس
الى موضوع وقس عليه الوحدة في المحمول فتدبر منه لان اطلاق الوحدة على ما تحتها
بالتواطؤ اقول لا يخفى ان التواطؤ لا يدل على المساواة في الماهية سيما اذا كان
المراد منه مطلق الاشتراك المعنوي حتى تم قوله والا لوجب ان يشتركا في
مفهوم اللاانقسامية فتدبر قوله شرح فالوحدة على هذا عدم انقسام الى آخره لو
خص الوحدة بعدم الانقسام الى الامور المتشابهة لخرج عدم الانقسام الى
الامور الغير المتشابهة فيلزم ان يكون المنقسم الى الامور المختلفة واحدا دون
المنقسم الى الامور المتشابهة ولا يخفى ما فيه اذ العكس اولى منه ضرورة مغايرة
مفهوم الشي لمفهوم جزئه اقول على هذا كان الكلام صحيحا من غير حاجة الى
ارتكاب لفظ وضع من العلم وذلك لان حقيقة النقطة اذا كان مفهوم
شي لا جزء له ومن الظاهر مغايرة الكل لجزئه فيكون مفهوم النقطة مغايرا

لمجرد

لمجرد عدم الانقسام فان قلت الشي معتبر في مفهوم الوحدة ايضا ولهذا فسر
الوحدة بكون الشي بحيث لا ينقسم الى متشابهة وغيرها وظاهر ان العدد غير معتبر في
مفهوم الفردية مثلا والمراد انهما عدم الانقسام الى متشابهة وغيرها وكذا المراد في
تفسير الوحدة مجرد عدم الانقسام وهذا بخلاف ذكر الشي في مفهوم النقطة على ما
فسرها العلامة فانه وقع على نحو ما وقع الاجناس في التعريفات فيكون جزء منه
ثم لا يخفى ان مفهوم الانقسام اعم من مفهومه اذ القسمة قد يكون الى الجزئيات
فعدم الانقسام اعم من عدم التجزية فقول الشارح لان قولنا شي لا جزء له ليس في الحقيقة
مفهوما آخر وراء كونه بحيث لا ينقسم محل نظر قال قدس بل هو مع امر آخر فهو النقطة
اقول فيه ان النقطة لما كانت ذات وضع على ما صرح فيكون موجودة في الخارج
فكيف يعتبر في حقيقته عدم الانقسام الذي هو عدمي لا يتصور وجوده في الخارج وذلك
وكذا كونها ذات وضع لا يكون ذاتيا لها لكونها نسبة بالقياس الى غيرها
وما كان لا يكون ذاتيا لانه نسبة وهي خارجة عن الطرفين وما ذكرنا بيان وله
توضيح لما ذكره شرح في الحاشية قدس وهو غير صحيح لان المنقسم الى الواحد بالتمام
ومقابله بالاجزاء اقول اراد صاحب الحواشي بالاجزاء جميع الاجزاء على ما هو الظاهر

من لفظ الجمع المعرف باللام وح يرجع الى توجيه الشارح والشارح حمل الاجزاء على
كل واحد ولهذا اقتصر ولعل لفظ ما له او ما فيه سقطت من قلم الناسخ قوله شارح
حاصله ان قدرا معينا من الاقدار كثلث المثقال مثلا حمل شارح المقدار المعين
من الفضة على الجسم التعليمي العارض لها والوزن القائم بها وجعل الدرهم اسما لهذا العرض
القائم بالفضة لا لنفس الفضة المتقدرة اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان معنى قولهم
المقدار المعين من الفضة على نفس المقدار خلاف العرف بل المراد من قولهم
المقدار المعين من الماء والمقدار المعين من العسل الماء والعسل الذي له مقدار
لا نفس المقدار بل لو اراد به ذلك المعنى لقيل المقدار العارض للفضة مثلا على ان
قوله لا لنفس الفضة فقط يدل على ان المراد الفضة مع المقدار ههنا واما ثانيا
فلان الظ ان الدينار والدرهم والفلس اسم للقضية التي لها المقدار
المعين او للذهب او للنحاس وليس هي اسامي العرض المعين وهو ظ
واما ثالثا فلان جواب الشارح في غاية الضعف وكان بناؤه على توهم قيام
عرض واحد بمحلين وظ ان صدور مثله عن مثله بعيد بل الظ ان الشارح اراد
بالمقدار المعين من الفضة المتقدرة بهذا المقدار واراد بالمعين المعين الشخصي

كا

كما في نظائره وح لا فساد قوله شارح والا كان الاتصال بالمعنى الاول المشابهة
الاجزاء ولا يخفى انه لا يوجد الحد في المتصل بهذا المعنى اذ لا مفصل فيه فالمراد بقوله
ان يكون هناك حد ان يكون مفروضا لا موجودا قوله شارح ويكونان متمايزين
اي الطرفان يكونان متمايزين والا كان الاتصال بالمعنى الثاني اي ما ذكره
بقوله كل مقدارين يتلاقيان عند حد ولا يخفى ما فيه اذ هذا القيد في هذا المعنى في
المشهور ولا يلزم من عدم اعتبار هذا القيد ان يصير هذا المعنى عين ما قبله بل الظ
عند عدم اعتبار هذا القيد ان يكون بينهما عموم من وجه اذ يمكن ان يكون مقدارا
يتلاقيان عند حد ولا يلزم من حركة احدهما حركة الآخر بشرط بقائهما على هيئة
الملاقاة وكذا يمكن الاول كما في المقدارين المتماسين ولا تلازم بينهما لكن يتلاقيان
عند حد اللهم الا ان يقال يراد انه يلزم من حركة احدهما حركة الآخر بشرط
بقائهما على هيئة الملاقاة وكذا يمكن تحقق الثالث بدون الثاني كما في جسمين
لا يتلاقيان عند حد لكن كل منهما قائم برأس ومد مثلا قوله وفيه نظر لان تقابل
هوية كل منهما الخ اقول هذا متوجه على تقدير العلاقة لكن لاحد ان يقول
قيام عرض واحد بمحلين انما يلزم لو لم يتحد ولم يصر احدهما عين الآخر اما اذا

اذا فرض ان احدهما صار عين الآخر وصار هوية احدهما عين هوية الآخر وكذا وجه
احدهما صار عين وجه الآخر فلا يلزم والحاصل ان من قال ان زيدا يصير عين عمرو
بحيث كان هناك شخص واحد يصدق عليه انه زيد ويصدق عليه انه عمرو فصار
جميع ما لزيد من الهوية والوجه وسائر اللواحق والذاتيات عين ما لعمرو فكيف
يلزم قيام عرض واحد بمحلين بل لا يمكن دفع هذا الا بدعوى البديهة فان
الدعوى احلى من هذه المقامات فتامل وفيه شئ اللازم مما ذكره كونه مغايرا
لا زائدا يمكن اثبات الزيادة بنفي الجزئية والنفسية معا وذلك بان يقال لو كان العدد
عين الانسان مثلا او جزءه لم يحمل الانسان على فرد واحد قد والا لارتفع
تحقق اي شئ كان جعل العدد على تقدير كونه عدم ما لشئ عدم الوحدة على انه
عدم اي شئ كان على انه في قوة السلب الكلي ولهذا قيل والا لارتفع
تحقق اي شئ كان ولو جعل عدما لاي شئ واحدا كان على انه في قوة
السلب الجزئي كان متحققا بارتفاع اي كان شئ كان فيكون صفة لكل شئ
حتى لو كان موصوفا بالوحدة المقابلة له وههنا اشكال آخر وهو انه
انه كان عدما اي كان مساويا للوحدة مساويا اياه كالوجه لم تتعرض له كما

لم تتعرض

لم تتعرض له فيما قلنا وبينا بطلانه واما هذا فيمكن ان يقال فيه يحكم العقل بالتنافي والتباعد
بينه وبين الوحدة ان من التنافي بينه وبين ذلك الشئ كالوجه فتامل
ضرورة تقوم هذا الاعتبار بكون الشئ واحدا اقول فيه بحث اذ المراد بكون
الشئ واحدا هو الاتصاف بالوحدة كما وجهه الشارح وح يتوجه ان المراد
بكون الشئ عددا على هذا هو الاتصاف به وكون الاتصاف بالوحدة مقوما
وجزءا للاتصاف بالكثرة محل نظر لم لا يجوز ان الوحدة نفسها مقومة للكثرة وليس
الاتصاف بالكثرة مؤلفا من الاتصافات بالوحدات كيف والمتصف
بالكثرة ليس متصفا بالوحدة المقابلة لها المتألفة منها اما ثانيا فلان الخلاف
في ان الكثرة هل هي من الامور العامة العينية او من الاعتبارات العقلية وان
الكثرة متألفة من الوحدات ام لا وليس النزاع في ان الاتصاف بها وجودي
ام عدمي اذ لا شك في كون الاتصاف امرا وجوديا يمتنع ان السلب ليس جزءا
لمفهومه وفي انه عدم وجوديا بمعنى الموجود في الخارج عند من نفى وجود النسب والاضافات
بل ليس خلافا مستقلا بل يدخل في الخلاف في ان الاضافة من الموجودات
في الخارج ام لا فما الباعث على صرف عبارة المصنف عن الظاهر والحمل على خلافه

مع ان الدعى ما هو الطف فالصواب حمل الكلام على ان العدد هو المتقوم بالوحدات التي
هي عرض فكان عرضا انتهى وفيه نظر لان الوجود الماخوذ في تعريف العرض اقول فيه نظر
لان المراد بالوجود اما ما لا يكون السلب داخلا فيه او ما يكون من شانه الوجود في الخارج
فاذا حمل الكلام على المعنى الثاني فكون الشيء غير موجود بالفعل لا يقدح فيه بل يكفي
فيه ان من شانه ذلك واذا ثبت كون الوحدة عرضا ثبت ان من شانها الوجود
في الخارج لان المقسم في الجوهر والعرض هو الممكن الموجود في الخارج قد وهو تم
بل هو عرض لها اقول الكثرة لها معنيان احدهما الحقيقي وهو ماهية العدد وحقيقته
بل ليس معناه الا ذلك وثانيهما الاضافي وهو عرض له ولعل الماتن خلط احد المعنيين
بالآخر على انا نقول الوحدة غير مشتركة فلا بد من الامتياز بالجزء المحصل وان لم يكونا جنسا
وفصلا بناء على عدم صحة الحمل قد وهذا منع قول المعلم الاول ارسطو لا كما قال بعض
المحققين من اجلة المتاخرين هذا الحكم مع اشتمال العدد على الجزء الصوري من ظاهر
لا سترة فيه واما مع نفي الجزء الصوري عنها فلان العدد حينئذ محض الوحدات
بلا انضمام امر فحصول الوحدات حصول العدد بعينه وحصول الاعداد انتهى لا يخفى
ان هذا الكلام في غاية الحسن والدراية اقول على تقدير اشتمال العدد على الجزء

الصوري

الصوري يمكن ان يقال انا نعلم انه تحقق الاربعة بمجرد تحقق الوحدات تلك العدة
ولا يحتاج فيه الى امر زايد مسمى بالجزء الصوري يمكن ان يقال للاثنين في صورة
تركبه من الاثنين والاثنين او الجزء الصوري للثلاثة على تقدير تركبه منه ومن
الواحد فلو كان الاربعة مؤلفة من العدد الذي هو جزئه لزم استغناء الكل عن
جزئه ولا يخفى انه على هذا التقدير لتم الدليل ولا يرد ما اورد عليه العلامة من النظر
على ما فصله الشارح وحققه وذلك لانه مسلم انه اذا لم يكن بعض من كل من
المثالين مشتملا على بعض الآخر على سبيل التبادل كان مستحيلا وظاهر انه على
الجزء الصوري كان ما نحن فيه من هذا القبيل المستحيل لان في صورة تركب الاربعة
من اثنين اثنين ما هو من ثلثة وواحد اخرى نقول الثلثة ليس مشتملا على الجزء الصوري
للاثنين قد اذا الاعمى قابل للبصر بحسب الشخص في ذلك الوقت اقول فيه بحث
لان المعتبر في تقابل العدم والملكة ان يؤخذ في مفهوم العدمي كون المحل قابلا
للوجودي ولا يكفي نسبة العدمي الى المحل الذي هو في الواقع قابل للوجودي من غير ان يعتبر
في مفهوم لفظ العدمي كون المحل قابلا ولهذا صرحوا ولهذا صرحوا انهم بان
التقابل بين الوجود والعدم تقابل السلب والايجاب دون العدم والملكة مع ان

مع المفهومات قابلة للوجود المطلق وذلك لانه لا يفهم من لفظ العدم قابلية المحل
في الشق الثاني لعدم البصر بالفعل مع وجوده بالقوة وعلى هذا فلا يرتفع تقابل
العدم والملكة المشهورين اذ ان يفهم من لفظ العدمي كون المحل قابلا للوجودي بحسب شخصه في وقت
اتصافه بالعدمي كالكوسجية بالقياس الى اللحية فمن الكوسج من كان قابلا بشخصه للحية
في وقت اطلاق الكوسج عليه ولهذا لا يقال للمراة ولا للامرد فمن الاول
فمن ظهر ان المعتبر القابلية بشخصه ومن الثاني القابلية بحسب الوقت ومما قررنا ظهر ان
تقابل العمى بالقياس الى البصر ليس تقابل العدم والملكة المشهورين اذ لا يعتبر في مفهوم العمى
القابلية بحسب الشخص بل المعتبر القابلية بحسب الشخص او الجنس القريب ولهذا
يطلق على الاكمه والعقرب — وقد يقال ان تقابل وجود الملزوم وعدم اللازم كما يجب
منه بان المقسم هو الذات وعدم اللازم مع وجود الملزوم اما من جهة ان عدم
اللازم ملزوم لعدم الملزوم وفي قوته او من جهة ان عدم وجود الملزوم في قوة
وجود اللازم فالحقيقة التقابل بين الوجود وعدمه او وجود الملزوم وعدمه او بين وجود
او بين وجود اللازم وعدمه والمراد من عدم الاجتماع في التقابل هو عدم الاجتماع بالذات
ويؤيده ما سيجيء ان المص حكم بالتقابل بين الكثير والواحد خارج عن الاربعة المذكورة

د نسخه م

لان

لان التقابل بينهما بالعرض والمقسم فيهما هو بالذات ويمكن الجواب ايضا بان المراد بالوجودي
ما ليس عدميا بما اعتبر عدميا انه مقابلا له ومن كان عدم اللازم في هذا الاعتبار
وجوديا لانه ليس عدما لوجود الملزوم وبهذا اندفع ما يقال ان التقابل بين العمى والاعمى
او عدم العمى بين العدمين اذ عدم العدم ليس نفس مفهوم الوجود كما مر اليه الاشارة
وان كان مستلزما له والتقابل بين نفس المفهومين وذلك بان يقال
انه داخل في السلب والايجاب قوله اذ الظاهر ان المشهور الى آخره اقول لا يخفى
ان هذا يرجع الى ترجيح تعريف مطلق المتقابلين والمشهور ان التقابل المشهور
لا فرق بينه وبين الحقيقي الا باشتراط غاية الخلاف فيه دون الحقيقي وقد
اليه الاشارة في كلامه سابقا نعم التضاد بحسب اصطلاح المتكلمين عبارة عما ذكرنا
حيث جعلوا النسبة بين الامرين منحصرا في التماثل والتضاد والتخالف
ولعله اراد بالمشهور المشهور بين علماء الكلام وفيه تعسف وفيما قررنا
لمندوحة عن ارتكاب امثال هذا قوله الا المضاف والعدم والملكة
فخلو المحل عنهما اراد انه قد يخلو المحل عنهما والا فيمكن اعتبار المتقابلين
الذين لا يخلو المحل عنهما كالمناسبة في الجملة اذ لا يخلو شيء من الوجهين

ان لا يوجد منها المناسبة لانهما ان كانا ممكنين فالمناسبة في الامكان
او المعلولية للواجب وان كان احدهما واجبا فالمناسب من جهة علية
احدهما ومعلولية اخرى وكذا يمكن ان يعتبر في الوجه المطلق والعدم اعتبار قابلية
المحل بناء على ان جميع قابلة الوجه فيعتبر في مفهوم لفظ العدم ملك القابلية فصار
تقابل العدم والملكة فقط فكقولك بصير وعمى للجنين اقول لا يخفى بعد ما حققنا ما فيه
اذ ليس تعتبر في مفهوم لفظ العمى القابلية بحسب الشخص والا لم يصح اطلاقه على الاكمه
والابرص والعقرب والمعتبر في العدم والملكة ذلك لا يخفى الا انت خبير بان ليس
محل ذلك بل الصواب التمثيل باللحية والكوسجية بالنسبة الى الجنين ليس في
هو قابل للكش اى بحسب شخصه اقول لا يخفى ان مفهوم المطلق لا يصدق على ما
من شانه بحسب الاستعداد فلا يصدق على الهواء فالمحل خال عنه وعن مقابله
الذي هو المضى كقولك لزيد المعدوم هو بصير واعمى وذلك لان المعدوم
لا يتصف باستعداد البصر لا شخصه ولا نوعه ولا جنسه اقول فيه بحث
لان المص جعل الخلو مقابل عدم المحل فيما له فالخلو الذي كان من جهة عدم المحل كان
المحل بحيث لو وجد كان متصفا باحدهما ليس هو الخلو المراد هنا فقط واخص منه

بحث العارض

جعل المقابل بحسب العارض اعم بحسب الذات واخص باعتبار عارض المقابلة فان اراد بالذات
ما صدق عليه فلا اعمية له وان اراد المفهوم الكلي الذي يعرضه المقابلة ففيه انه
لا مفهوم محصلا يعرضه المقابلة اللهم الا ان يريد مفهوم شيء ما مثلا وظاهر انه
ليس الكلام في اعمية مفهوم الشيء مثلا على ان يكون منقسما الى الاربعة هو مفهوم المقابل
المعتبر مفهوم المقابلة لا مفهوم آخر بل الصواب ما حققه شيخنا من ان الاعم هو
مفهوم المقابل لانه المقسم والاخص ايضا هو مفهوم المقابل لكن يختلف باختلاف العموم
فالاخصية من جهة نفس مفهوم المقابل من حيث هو بان يكون مرجعه القضية الطبيعية
التي موضوعها طبيعة المقابل والسالبة الجزئية من جانب الخاص والحاصل ان
بعض المفهومات قد يكون فردا وجزئيا لقسم منه كمفهوم الكلي بالقياس الى الجنس
والسالبة الجزئية التي موضوعها المضاف ليست متعارفة لان الحكم وان كان
على ما صدق عليه الموضوع لكن على ان يكون ما صدق عليه الموضوع نفس مفهوم المحمول
لا من جزئياته واما الاعمية من جهة المقابل فباعتبار الصدق الذي مآله الموجبة الكلية
المتعارفة من جانب الاخص والسالبة الجزئية من جانب الاعم هكذا ينبغي ان
يفهم هذا الموضع فتامل قوله شيئا ما هو منع الكبرى وذلك لان اجتماع المعتبر

في الكلية والجزئية هو الاجتماع في الوجود والمراد في التقابل هو الاجتماع في المحل الواحد ومن
البين ان الاول لا يستلزم الثاني قوله انتهى وكذلك القول في الواحد بالقياس
الى الكثير هذا يدل على ان المراد بالواحد والكثرة عند قوله فان الوحدة مقومة للكثرة
معناهما المصدري لا الواحد والكثير وح يتوجه انه كيف يصح ان يكون تعليلا لقوله المتقدم
الواحد يقابل الكثير لا يقال قد اثبت بعد التقابل بين الوحدة والكثرة اولا
ثم يقاس عليهما الواحد والكثير لانا نقول ما ذكره في الوحدة والكثرة يجري بعينه
في الواحد والكثير فالتعرض لحال الوحدة والكثرة مستدرك في المقام قوله شرح
لان اعتبار صدقه على افراده غير اعتبار اضافته اقول هذا تم لكن من اعتبار الصدق
على الافراد يلزم الاضافة اليها ما لا يخفى على المتامل قوله شرح فان زيدا اذا كان متحققا
لعدم عمرو والمشتمل على مفهوم العدم الخ اقول فيه نظر لانا لا نفهم من العدم الا معنى لا
يجامع الوجود اصلا ولهذا لو قال احد زيد معدوم ثم يقول لكنه موجود بوجود عمرو
ونسبه العقلا الى التناقض وما ذلك الا لفهمهم من العدم معنى لا يجامع
الوجود اصلا والكلام في اطلاق العدم ونفيه بعد تحصيل اصل معنى العدم وعدم
قوته وما ذكره شرح من معنى العدم المطلق اي المنافي لوجود ما في الجملة ليس هو معنى

العدم ولو سلم فانما هو مطلق العدم وقد فرقوا بين العدم ومطلق العدم فتدبر
قوله فلصدقهما على كل موجود بعض العدميين لقائل ان يقول قد لا يكون بين الكليين
واسطة مع كونهما وجوديين وايضا قد يكون احد العدميين مضافا الى الآخر كالعمى
وعدم العمى وح لا يتحقق الواسطة حتى يحمل العدميان فيها قوله شرح ان مثل هذا
موجودا في الخارج اقول فيه نظر لان مثل هذا يستحيل عدمه بمثل ما ذكره في الوجود وذلك
لان ما يمتنع عدمه لو كان معدوما اجتمع النقيضان اذ يلزم ان يمتنع العدم وان لا
يمتنع ويمكن ان يوجه مراده ان يكون معدوما اعم من ان يكون ذاته معدوما مع اتصاف
بامتناع العدم او من حيث انه يمتنع العدم والوجود معدوم بمعنى انه لا يكون لذلك
المفهوم مصداق اي لا يصدق ذلك المفهوم على شيء لا في الخارج فقط بل ولا في
الذهن ايضا بل هذا من قبيل الفرضيات الصرفة كزوجية الخمسة قوله شرح لكن اللائق
بكلامه تعليل آخر وانما يكون ذلك التعليل اي لانتفائه بانتفاء جزئه غير ملائم لانه راجع
الى ان الواجب ليس له جزء لان كون الشيء ذا جزء مستلزم للامكان فيتوجه ما مر
آنفا وهو ان هذا انما يتحقق في الممتنع الذاتي فلا يستلزم الامكان بل اللائق ان يقال
واجب ان يوجد يستلزم الممتنع ان لا يوجد وههنا لما فرض المجموع مركبا من الممكنات

ولا شك ان عدم امتناع الجزء مستلزم لعدم امتناع الكل فلا يكون المجموع واجبا اقول
ما ذكره من التعليل حق وصواب لكن ما اورده عليه ممنوع بان العلاقة لا يثبت الامكان
تحقق الاجزاء حتى يرد انه حاصل في الممتنع بل فصل في الدليل فاثبت نفي كونه ممتنعا بانه
موجب ونفي كونه واجبا بتحقق الاجزاء ونعم ان الموجب الذي له جزء ليس واجبا وهذا كاف
له لو ادعى ان الممكن لا يتصف الخ لان قوله الموجب له جزء لا يكون الا ممكنا اذ هذا هو
حقيقة الشيء انه بعينه ويتوجه على قول الشارح وانما خصص الافتقار بالوجود الخ
على تقدير عدم التخصيص لا يرد النقض لان الافتقار الذي جعله مستلزما للامكان
هو الافتقار في الجزء لا مطلقا نعم لا بد من التخصيص بالوجود لامر من ان الافتقار الى
الجزء يتحقق في الممتنع لكن مع قطع النظر عن التوجيه الثاني واعلم ان الجوابين الذين ذكرهما
الشارح ليس بصواب على ما قيل والتزام كون المركب من النقيضين بل النقيضين
ممكنا ذاتيا على ما قيل انه ليس بصحيح فلا بد لنا ان نتامل ونجيب عنه فنقول
الموثوق الممتنع بالذات هو اجتماع النقيضين لا مجموع النقيضين اذ يمكن تحققهما
على سبيل التعاقب والمحال هو مجموعهما من حيث هو مجموع ولهذا اشتهر
في الالسنة ان اجتماع النقيضين محال فان قلت ننقل الكلام اليه فان اجتماع النقيضين

نسبة

نسبة قائمة بمجموع النقيضين مفتقرة اليهما والافتقار ملزوم للامكان الذاتي قلت
النسبة انما تفتقر الى الطرفين من حيث الوجود لا من حيث العدم ايضا ولهذا
يبقى النسبة بين الامرين بعد ان انتفى احدهما كالمحبة والعداوة بين الشخصين
لاتى الاجتماع بخصوصه نسبة مفتقرة الى الطرفين من حيث العدم اذ لا يمكن
عدمه مع تحقق الطرفين فعدمه لا يكون الا بعدم احد الطرفين فلا يكون ذاته مقتضية
للعدم لانا نقول يمكن عدمه مع تحقق الطرفين على سبيل التعاقب نعم لا يمكن
تحققهما على سبيل الاجتماع وذلك لا يقتضي افتقار عدمه الى عدم احد الطرفين
بل ذلك لان احد النقيضين لا يمكن مع الآخر فان قلت كيف يمكن ان يكون الشيء ضروري
العدم وممكن الوجود وقد تقرر في الطبيعيات ان ضرورة العدم ملزومة لامتناع الوجود قلت
هذا ايضا ممتنع الوجود اذ لا معنى لامتناع الوجود الا ضرورة العدم وكون الذات
مقتضية للعدم ايضا مولا اما انه الممكن الوجود من جهة افتقاره في الوجود الى الطرفين
فهذا الافتقار انما هو في الوجود الفرضي ومعناه انه لو كان موجودا لكان مفتقرا الى
الغير وكان ممكنا ذاتيا فلا يلزم امكانه في نفس الامر وذلك مثل ان
شريك الباري على تقدير وجوده كان واجبا بالذات مع انه ممتنع بالذات

في الواقع فان قلت هل يمكن ان يقتضي هذا المركب من الضدين قلت لا لان اقتضاء الامتناع
الكل الى الاجزاء من حيث الوجود والعدم ضروري ويمكن تقويته بان ذلك في
المركبات بالملكة وذلك من الممتنعات فالافتقار في مثل هذا المركب الى الاجزاء من
حيث الوجود العرضي والافتقار من جهة العدم انما هو من حيث الوجود فاذا كان هذا بحسب
الفرض فكذا الاول فلا يلزم ما ينافي الامتناع الذاتي بحسب الواقع فاحفظ ذلك
اقول وهذا انما يتم اذا كان المانع امرا وجوديا وان المانع ما يكون موقوفا عليه
من حيث العدم فاذا كان المانع امرا عدميا حتى يكون الشيء موقوفا على وجوده لم يكن هذا
مانعا بل شرطا متعارفا لانه مما توقف الشيء على وجوده ولا يكون جزءا له ولا منه المعلول
ولا الاجلة والثانية باعتبار غيره هذا مبني على ان ما بالذات متقدم بالذات
على ما بالغير وسيجيء دليله في بحث انعدام الذاتي مع ما يرد عليه ثم لا يخفى
ان الاستلزام هنا منعكس فجاز ارتفاع ما بالغير مع تحقق ما بالذات
يتحقق في غير هذه الصورة وقد اشار اليه الشارح حيث نفى نظره ذاتية التعليل
ولا يلزم التطبيق على ذلك المحل قوله وجب ان يكون الشيء موجودا ما دام واجبا
وهذا مع انه هل يستفاد منه من اثبات الوجود هو وجوبه والكلام في ان الوجوب

سببه

سببه ولعل المراد ان دوام الوجود بسبب الوجوب بان يكون المراد من الثبات الدوام
ويمكن ان يكون المراد بالثبات الوثاقة ولم يناقش في ان الوثاقة نفس
الوجوب قوله شيئا وذلك لا يستلزم كونه مستندا للوجود وثباته اقول
ههنا بحث اما اولا فلان اثبات وجوبية الوجوب من جهة انه مقتضي لثبات الوجود
انما يتوقف على كون الوجوب له مدخل فيه من جهة العلية في الجملة وقد منعه اولا
ثم على كونه فاعلا مؤثرا وقد منعه ثانيا ولا يتوقف على كونه فاعلا مستقلا حتى
يلزم دعوى الاستلزام فهذا منع مقدمة لم يدعها المستدل ولا يتوقف مطلوبه عليها القائل
واما ثانيا فلان هذا منع لمقدمة ضرورية لان استلزام الوجوب للوجود ولدوامه
وثباته ضروري اذ كيف يمكن القول بتخلف الوجود عن الوجوب ومع تحقق الوجوب في زمان
ولا يتحقق الوجود فيه قوله وهذا انما يتم لو ادعى ان ثبات الوجود امر وجودي اقول
نظر لان الكلام على فرض كون الوجوب فاعلا للوجود وثباته امرا اعتباريا لا يضر
اذ ليس المراد بعلية الوجوب للوجود وثباته انه اوجد الوجود او ثباته بل انه اذا
اوجد الماهية اوان دوام الوجود في زمان ولا يشك عاقل في ان المقيد بالوجود يكون
المعنى لا بد ان يكون موجودا قوله شيئا قلنا هو عين الوجود الخاص ومقدم على الوجود المطلق

وقوله في الحاشية الاخرى المراد بهذا التقدم على الوجود المطلق وذلك حق اقول
فيه نظر لانهم قالوا الشيء ما لم يجب لم يوجد والمخبر ان الوجوب متقدم على الوجود
اى كان شيء موجودا به وعلى ان موجودية الواجب انما هو بالوجود الحق لا بالمطلق
لان غرضهم من اثبات عينية الوجود ان يكون الواجب موجودا بنفسه لا بامر زائد على
ذاته حتى يكون في اعلى مراتب الموجودية فالمقصود هيهنا ان كونه تعالى واجبا متقدم على
كونه موجودا بذاته فلا يندفع الايراد بما ذكره في الجواب في الموضعين اقول
بل الحق في الجواب ان يقال كون تلك المفهومات عين الواجب ليس معنى
انها عينه من حيث المفهوم اذ كيف يقول ان المفهوم المغائرة من حيث الماهية
بل انما هي في الصدق على ذات واحد بل مرادهم من ذلك على ما صرح به المحققون
ان ذات الله تعالى نائب مناب تلك الصفات ويرجع كلامهم الى نفي الصفات
واثبات لوازمها ومعنى كلامهم ان الوجوب متقدم على الوجود تقدم احد الاعتبارين
على الاخر لان ذاته من حيث انه مبدأ الآثار وجود ومن حيث انه مبدأ ذاته
الوجود وجوب كما انه من جهة مبدأ الترجيح ارادة ومن حيث انه مبدأ الاثار بنفسه
عنده قدرة وقس على هذا ولا شك هذه المفهومات اعتبارية زائدة على ذاتها

وليت

وليت نفيها والتقدم والتأخر انما هو بين تلك الاعتبارات لا بين الذات
ونفسه فتأمل ... ان اراد الوجود الحقيقي باعتبار انه عينه الحق وقد علمت ما عليه
وعلمت ما فيه من البحث ... وجوابه ما عرفت اقول قد علمت ما على الجواب وما
هو الحق فيه فتذكر وتدبر ... واد افسر ما ذكرنا وطبق الدليل عليه اتضح اللازمة
اقول فيه بحث لان قوله لو كان ثبوتيا لكان زائدا لا شك انه اتفاقية والا
لا يصير لزومية باخذ المقدم في التالي وجعل التالي مركبا منه ومن تالي الاتفاقية
لان عدم استلزام المقدم للجزء الذي هو تالي الاتفاقية مستلزم لعدم استلزامه
للمجموع المركب منه ومن نفسه ضرورة ان استلزام الشيء للكل لا ينفك عن
استلزامه للجزء وقد علمت انه غير مستلزم للجزء الذي هو تالي الاتفاقية
ونقول ايضا التالي مركب من نفس المقدم ومن شيء لا يكون لازما والمقدم
لا بد ان يكون له علاقة بكل واحد من جزئي التالي وظ انه لا علاقة بينه وبين
ما لا يكون لازما على انا نقول احد جزء التالي غير لازم والآخر نفسه وشيء
منهما لا يكون لازما فكذا المجموع وفيه ما فيه ... ولا يستلزم ذلك
كون وجوب الوجود ثبوتيا وان كان متوافقين في الماهية اقول فيه نظر

لانه على تقدير التوافق في المهية لا يجوز الاختلاف في كونها حقيقية و اعتبارية اما اولا
فلان الاعتباري بمعنى المنتزع اي ما ليس من شأنه الوجود فلا يجوز الاختلاف فيه في هذه
في مهية واحدة واما ثانيا فلان كل صفة من شأنها الوجود العيني لا يمكن الاتصاف
بها الا بوجودها في موصوفها وجودا عينيا وبهذا اثبتوا كون لوازم المهية اعتبارية صرح بذلك
جمع من المحققين وقال لو جوزنا ذلك لزم ان يجوز كون الجسم الابيض ببياض معدوم
ومتحركا بحركة معدومة وذلك سفسطة ظاهر البطلان منه واما ان التقدير انه زائد اولا
في تقرير شبهة مصادرة على المطلوب وذلك لانه اثبت كونه زائدا اولا في تقرير شبهة
بقياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي والتالي هو مجموع كونه زائدا او ثبوتيا او على ان استثناء
كونه ثبوتيا زائدا نقيض كونه زائدا او هو عين الدعوى ولعل ما ذكره شبهة بقوله وهذا التعليل
ليس بصحيح اشارة الى ما ذكرنا وقوله في الحاشية الاخرى فقد عرفت في الحاشية السابقة
ما يندفع به هذا الوهم ويتم قول الشارح اشارة الى ما مر منه في توجيه الاولوية من ضم
الوجود الى الزيادة وقد علمت ما عليه منه شبهة وفيه بحث لان بديهة العقل حاكمة
بان الشيء ما لم يتقرر اولا لم يوجد له صفة وجودية اقول قد مر منه شبهة ان ثبوت الوجود
للمهية ليس متأخرا بالذات عن وجود المهية والا لزم تأخر الشيء عن نفسه وقال به الامام

فالمراد

فالمراد ما عدا صفة الوجود ولا يخفى ان بديهة العقل حاكمة بعدم الفرق بين الوجود وغيرها
فالصواب ما قال بعض اجلة المتأخرين من ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت
المثبت له كثبوت البياض للجسم او عينه كثبوت الوجود للمهية او تقدمها على ثبوت المثبت له
كالصفات الاضافية على الوجود كالوجوب والامكان وغيرهما منه شبهة ان معنى جاريا
هذا الاصل مجملا لزومه على ما مر وقد عرفت ما عليه منه شبهة ولكنه فيه انه ان
اعتبر في نفسه فعدمه ممكن قال بعض المتأخرين من المحققين ههنا نكتة وهي ان امكان الملزوم
بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم بدون اللازم وانه ينفي اللازمية
والحل ان امكان الملزوم الذي هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس
اليه عن ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بالامكان
بالغير فان ذلك ان يجعل الغير بحيث يستوي نسبته ذاته الى الطرفين وما نحن فيه
امكان بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وفرق ما بينهما انتهى كلامه
واقول في حله بوجه آخر امتناع الانفكاك المعتبر في اللازم اعم من ان يكون ذات
الملزوم مقتضية له او غيرها واعم من ان يكون ذلك امتناعا ذاتيا او امتناعا وقوعيا
واذا كان كذلك فامكان الملزوم لذاته وامتناع لازمه لذاته لا ينقض امكان تحقق الملزوم

بدون اللازم الا بالنظر الى ذات الملزوم امكانا ذاتيا ولا ينافي ذلك عدم امكان
تحققه بدونه بالنظر الى ذات وجب الواقع ولعل الملزوم ههنا يقتضي ذات
اللازم اذا امر منفصل وكان لزوما واقعيا لا ذاتيا ولا يخفى ان الوجوه الثلثة للكل وان
كان متقاربة لكنها متغايرة فتأمل قوله سره اذ كيف تقوم صفة الشي لا بوق
الا امكان الاستعدادي صفة لمهية الحادث مع قيامه بمادة الحادث لانه لانا نقول
الاستعداد صفة المادة للحادث واتصاف الحادث به اتصاف بالعرض وكان
وصفا لحال المتعلق شرح ومن حيث انها نسبة ما بدون ملاحظة خصوصية شيء في
داخلة في المجموع اقول لا يخفى ما في هذا الجواب من السخافة فان اختلاف الملاحظة
لا يصير سببا لجواز كون الشي داخلا في امر غير متأخر عنه بالذات خارجا متأخرا
عنه بالذات بل نقول خصوصية النسبة بخصوصية الطرفين فاذا اعتبرنا جميع النسب
المخصوصة من حيث انها مخصوصة ملحوظة بين طرفيها المخصوصين كانت هذه النسبة
من حيث تعلقها بالمنتسبين المخصوصين داخلة في ذلك المجموع المعتبر على هذا النحو فكيف
يكون متأخرة عنه بهذا الاعتبار خارجة ايضا وسيجي في بحث لاتناهي ابعاد الجسم
في الفصل الثاني ما يضمحل به هذا الاشكال ولا باس بان نذكر ههنا ايضا وتفصيله

انه ربما

انه ربما يستشكل ويقال في كل ما كان غير متناه بمعنى لا يقف كمقدوراته تعالى ان كل
ما يمكن ان يكون مقدورا له تعالى اما ان يكون متناهيا او غير متناه فعلى الاول يكون
عددا معينا فاذا وصل القدرة الى هذا العدد يلزم ان لا يكون ما بعده مقدورا له تعالى
بل يلزم انقطاع قدرته بعده تعالى وعلى الثاني يلزم امكان غير المتناهي والجواب ان
الجميع الذي كل واحد منها ممكن معا متناه ولا محذور في شيء منهما مما لا يستبعد
ولا يعني لان لنا ان نختار الجميع الذي كل واحد ممكن معا والتزام تناهيه يفضي الى القول
بانه اذا وصل القدرة اليه فلا يمكن وجود شيء آخر الا بعد انعدام شيء مما وجد ولا يخفى
ما فيه واقول في الجواب عنه ان قولكم الجميع الذي لا يمكن الزايد عليه اذا حللناه يرجع
الى قولنا الجميع الذي كان ممكنا ولا يمكن الزائد عليه ومن قال بجواز مثل هذا من عدم
التناهي بمعنى لا يقف وعدم جواز اللاتناهي بحسب الواقع وبالفعل يقول قولكم المجموع
الذي كان ممكنا يستلزم كونه متناهيا بالفعل اذ عندنا غير المتناهي غير ممكن وقولكم الزايد
عليه غير ممكن يستلزم كون ذلك المجموع غير متناه بالفعل اذ عندنا ان كل متناه كان ممكنا
فقولكم الجميع الذي كان متناهيا وغير متناه هل هو متناه او غير متناه كان هذا
المفهوم مما لا مصداق له في نفس الامر وذلك كما في المشهور لو فرضنا شيئا

كان وجه وعدمه مستلزما للمحال فهل ذلك موجود او معدوم والجواب ان هذا
لا مصداق له في الخارج ولا في الذهن بحسب الواقع فكذا هنا نقول الجميع
الذي لا يكون الزائد عليها وكان جميعها ممكنا كان متناهيا او غير متناه ولو لم يعتبر الجميع هكذا
اي بحيث لا يكون الزائد عليه لم يلزم دخول هذا النسبة فيه ويمكن الجواب عنه بوجه
آخر وهو ان يقال هذا النسبة بين الجميع وجزئه انما يحصل وتحقق بعد اعتبار الجميع
واعتبار الجميع ان كان من جهة ملاحظة آحادها لذواتها مفصلة فغير ممكن وان كان
بوجه عرضي فلا نسلم ان هذا وجود ذهني فتامل فيه قد وهو موضع نظر وبحث
اقول هذا النظر على ما وجهه في الحاشية يمكن الجواب عنه بانه غير ضائر للمعترض
اذ كون وجوب الوجود نفس الوجوب كما يكفي في الوجوب المعلول المتأخر يمكن
في الوجوب الذي هو العلة نعم دفعه بما حققنا من ان الوجوب لو كان قائما بذاته كان
واجبا لنفسه وان كان قائما بغيره كان واجبا لغيره لا لنفسه والغير واجب
فالوجوب سواء كان في العلة او المعلول لو كان واجبا فلا بد ان يكون واجبا بوجوب
قائم به لا بنفسه لان نفسه صفة للغير وكان الغير واجبا به فتذكر قد والا كان
قبل وجه اما واجبا او ممتنعا اقول فيه مناقشة لا تخفى لان هذا لا يصح في التقدم

فالاولى

فالاولى ان يقال سيجيء ان الامكان علة للافتقار والشيء صار ممكنا فاحتاج
الى المؤثر فاوجد فوجد قب وما لا هوية له في الاعيان لا يقوم بالمهية حتى يكون
ذلك بعد اتصافها بالوجود الظ ان هذا منه اشارة الى ما قال بعض المتأخرين من
ان ثبوت الشيء للشيء انما يكون فرعا لوجوده في نفسه لو كان من قبيل ثبوت الاعراض
او الصور لمحالها وحاصله التخصيص بالحلول دون مطلق الثبوت والثبوت الحلولي
لكنه خلاف ما صرح به قب فان قيل الامكان على تقدير عدميته لم يكن
متأخرا في الخارج اقول الاحسن ان يقال لو كان ما مر من الامكان على الوجه
بحسب الوجود الذهني فتقدمه عليه لا يكون الا في الخارج فح يتعين في الجواب
ان كلامنا انما هو بحسب الوجود الذهني لكن باعتبارين على ما سنقول فح
لا حاجة الى ما ذكر من الابحاث في البين ولعل المعترض اشار الى ما يجيء
في بحث ان علة الحاجة هي الامكان دون الحدوث وذلك بان الامكان
والوجود ان اعتبرا في انفسهما اي لوحظا من حيث المفهوم كان الوجود متقدما
على الامكان ضرورة تقدم الطرف على النسبة وكيفيتها وان اعتبرا من حيث
اتصاف المحل بهما فاتصاف المهية بالامكان متقدم على اتصافها بالوجود

اذ ما لم تتصف المهية بالامكان لم تفتقر الى العلة و ما لم تفتقر الى العلة لم توجد
العلة ولم توجد العلة لم توجد اى لم تتصف بالوجود وهذا توضيح ما ذكر الشارح
ههنا الشارح ثم قال والاولى ان يقال ما ذكره من المحال لا يثبت منع كونه
ضروريا الى لا يخفى على الناظر ان هذا هو ما ذكره الشارح بقوله ولقائل ان يقول
اللازم وهو تقدم الوجود على الامكان والمراد بالمحال فى عبارة المصنف ما ذكره الشارح
بلفظ اللازم ومن العجائب ان ما ذكره المصنف اولا ثم رده عليه ويرجع عنه الى جواب
آخر هو ما اورده الشارح آخرا بعد رد ما ذكره المصنف آخرا واستحسنه فكلام المصنف
والشارح ههنا يتعاكس فى الرد والقبول قوله شارح وللبحث مجال وسيعا مشار
الى ان قوله فالموصوف بها المهية من حيث هى المتصفة باحد الوجودين كما مر اليه
الاشارة فى كلام العلامة فى كلام المحشى من ان الحق ان تتصف المهية حين العدم
بالصفة الثبوتية واما ان اتصافها بها متفرع على وجود موصوفها خارجا
او ذهنا فغير لازم وقد رد عليه الشارح بقوله فيه بحث لان بديهة العقل
حاكمة بان الشئ ما لم يتقرر اولا وبالذات لم يوجد له صفة وجودية انتهى والتخصيص
بالوجودية احتراز عن السلبية بزعم المتأخرين المتوهمين بان الموجبة السالبة
المحمولة

المحمولة مستغنية من هذه القاعدة وهو مناف للبديهة والنص الشيخ على ان الموجبة
من حيث انها موجبة تقتضى وجود الموضوع ولا مدخل فى ذلك لخصوصية المحمول
شارح فالتعرض للمنافاة زائدة مبالغة هذا وجه وجيه لكن الاوجه ان هذا
جواب السؤال مقدر وذلك بان يقال مقصودنا يحصل بمجرد صدق قولنا لا
امكان له على امكانه لا بان يصدق ان ما كان امكانه لا لا امكان له وذلك
منظور ممكن على تقدير الاتيان بين الاعدام ايضا لمنع عدم التمايز ليس بغير
فى اصل دعوانا وان كان ضائرا فى خصوص التقرير المذكور وحيث يجاب بان
لا تفارق اذ بينهما منافات فالجواب المذكور لا يحسم مادة الاشكال بل يحتاج لقطع
مادة الاشكال الى هذا فهذا ليس بمجرد التأكيد بل لان قطع باب الاشكال
يحصل به قوله شارح غاية ما فى الباب انه لا يكون معارضة بالمثل لعدم التماثل
فى المقدمات والصورة وذلك بان يقال احد النقيضين يجب ان يكون عدميا
فلو كان الوجوب الذى هو نقيض الامكان وجوديا وجب ان يكون الامكان عدميا
وظاهر ان هذا التقرير للمعارضة لا يكون موافقا للدليل بالتقرير الثانى لا فى المادة
ولا فى الصورة اقول ان كان المراد انه يمكن المعارضة على وجه لا يكون تاما

في الواقع والمستدل لو تمسك به يمكن ذلك فيتمشى دليله على ما قرره الشارح
يمكن ان يرد عليه ما اورده من ان التقابل قد تحقق بين الوجهين وان كان المراد انه
يمكن ان يعارض بوجه كان تاما في الواقع او على المستدل في توجيه ان كون
وجوب نقيض الامكان مقدمة لم يكن صادقة في نفس الامر ولا بزعم المستدل
اذا قرر الدليل بالوجه الثاني اما الثاني فظ واما الاول فلان التناقض لا يتحقق الا بين
الشيئين فلا يمكن ان يكون كل من الوجوب والامتناع نقيضا للامكان ولو كان
كذلك لارتفع النقيضان على ما قرره الشارح لا يقال اراد بالمعارضة لانا المثال قرره الشارح
واورد عليه ان التقابل يتحقق بين الوجهين لانه ليس بالمقدمات المذكورة في الدليل
بل نظائرها لانا نقول بعد التنزل عن ذلك وتسليم انه ليس بالمثل لا شك انه
لا يتحقق وبين الدليل المذكور شيء عموما وقد حكم الشارح انه لا تاثير في عمومه
فيه الشارح فيرد ان يكون الامتناع وجوديا وكونه امرا معدوما لا ثبوت منه
اقول فيه نظر لانه قد بين الشارح كون احد النقيضين وجوديا بانه لو كان كل
منهما عدميا لزم ارتفاع النقيضين ثم اورد عليه النظر بان ارتفاع النقيضين بحسب الوجود
في الخارج ليس بمحال وعلم مما نقلنا وقررنا ان بناء الدليل بهذا التقرير

على انه

على انه لا بد في التناقض ان يكون احد النقيضين موجودا في الواقع والاخر معدوما
فيه فيرد امكان لزوم اجتماع النقيضين وارتفاعهما لو كان الامتناع وجوديا
امتنع ان يكون معدوما في الخارج والثاني باطل ضرورة كونه وصفا للممتنع الوجود
في الخارج وعنه بهذا اظهر انه قوله ولو سلم فلا يلزم كونه موجودا في الواقع
نعم لو لم يكن الاستدلال مبنيا على ما قرره الشارح من لزوم الاجتماع والارتفاع
بل على التناقض انما يكون الشيء ورفعه لم يتوجه ما قلنا وقد قرره الشارح واما اذا
خصص التناقض بالقضايا فاقول فيه نظر لان الامتناع واللاامتناع ليسا من
قبيل القضايا كيف والكلام في كيفيات عارضة للنسبة التي في القضايا لا في
النقض بانفسها بل الصواب في توجيه قول الشارح عدم دخول افرادهما فقط
في مفهوم تقابل السلب والايجاب مع انهما متساويان وقال بعض الحواشي
وهو انه كيف يصح القول بتحقق التناقض بدون السلب والايجاب كالمثال
الذي ذكره وتوجيهه انه ان لم يجوز ورود السلب على السلب فاللاامتناع
ليس نقيضا للامتناع بل لثبوته وان جوز ذلك بناء على قول نقيض كل شيء
سلبه حتى كان نقيض السلب سلب السلب لا الايجاب على ما التزمه بعض

فاضل المتأخرين فالمراد بقولهم ان المتناقضين لابد ان يكون احدهما وجوديا
والآخر عدميا ان يكون احدهما سلبا للآخر فالآخر بالقياس اليه وجودي مورد
للسلب قوله ش فلابد من تعميم الدليل والحكم اما الدليل فبانه لا يخص عنه
قولنا ما ثبت لاحد النقيضين من الوجود او العدم يثبت للآخر ما ينافيه بخصوص
الوجود او العدم واما الحكم فلان تعميم الدليل يستلزم تعميم المدلول وهو ظ فرجع
محصل الكلام الى ان احدهما يجب ان يكون وجوديا والآخر عدميا وذلك
لانه لو كان كل منهما وجوديا يلزم اجتماع النقيضين كما انه على تقدير كونهما
عدميا يلزم ارتفاعهما وقد عرفت ما فيه قده وفي الحواشي القطبية في هذا التقسيم نظر
فانه كتقسيم الانسان الى الانسان والانسان الكاتب اقول في الجواب عن النظر
ان هذا انما يكون كتقسيم الانسان والانسان الكاتب لو كان المقسم هو
ممكن الوجود في نفسه اما اذا كان المقسم ممكن الوجود في الجملة سواء كان ممكن الا
باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره على ما هو الظ فلا لانه لما كان الممكن الوجود في نفسه
اعم كما ادعى المص فكان ممكن الوجود في الجملة مساويا لممكن الوجود في نفسه فكان في حكم
تقسيم الشيء الى نفسه وغيره الذي هو قسمه كتقسيم الانسان الى الانسان والانسان

الكاتب

الكاتب مع ان المقسم لابد ان يكون اعم من قسميه والاقسام لابد ان يكون
متباينة لانا نقول يمكن ان يجعل تقسيما اعتباريا لا حقيقيا ويكفي فيه اعمية المقسم
من حيث المفهوم ولا ينافي هذا مساواته له في الصدق وكذا يكفي عدم اجتماع
الاقسام بالذات وبالاعتبار معا وههنا ولئن اجتمع القسمان وان لم يتباينا الا
اعتبارا ولو سلم فلم لا يكون مثل تقسيم الماهية الذي يرجع الى تقسيم اعتبار الماهية
وح يكون المقسم بالحقيقة هو ممكن الوجود واعتباره ويكون التقسيم حقيقيا بين
فيه الاقسام فتامل وكان المقسم اعم من اقسامه بحسب الصدق ايضا وح لابد من ممكن الوجود
بغيره على ممكن الحلول في الخارج حتى يختص بالصور والاعراض ويخرج مثل العقل قوله
ش بناء على عدم اجزاء السلسلة يعني لا شك ان التطبيق فرع وجود الاجزاء مفصلا
وظ ان وجودها مفصلا لا يكون في الذهن لامتناع استحضار الامور الغير المتناهية
مفصلا للذهن ولا في الخارج لان في كل زمان اعتبر التطبيق لم يوجد من السلسلة
الا بعض متناه هذا ويمكن ان يقال التطبيق يمكن ان يكون باعتبار وجود كل جزء
في زمانه والتطبيق في كل زمانه لا يقتضي وجود المنطبقين بتمامهما في زمان التطبيق بل يكفي
في ذلك وقوع كل في زمان غاية الامر ان التطبيق يكون على سبيل التعاقب في جميع

المذكورة الغير المتناهية وان كان عبارة في زمان متناه قلت لجواز اقتضاء العلة التامة
اولوية طرف الوجود وان لم ينته الى حد الوجوب اقول يمكن تقرير الدليل بوجوه ثلثة
الاول هو المشهور ان يق لو لم يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة فرضنا وقوعه تارة
وعدمه معها اخرى بمعنى ان يفرض انه يوجد مع وجودها في وقت ثم يعدم معها في وقت
فنقول وقوعه معها في الوقت الاول وتخلفه عنها في الوقت الثاني ان لم يكن
لمرجح وجد في الوقت الاول ولا يوجد في الوقت الثاني وذلك ترجيح من غير مرجح
وكان محالا وان لمرجح مختص بالاول لم يكن ما فرضناه علة تامة ولا يتوجه اعتراض
على هذا التقرير على ما ذكره شيخنا نعم يرد عليه اعتراض آخر اورده بعض المحققين
بان عدمه بعد وجوده لعلة ممتنع لذات المعلول ولا يلزم منه الانقلاب لان المعتبر في الممكن
بالذات ان يجوز له الوجود المطلق والعدم المطلق ولا ينافي ذلك ان يمتنع له العدم
المقيد بكونه بعد الوجود لما ذكر كما مر في العود فانه لكونه وجودا مقيدا يجوز ان يكون ممتنع
لذات الممكن لكن الوجود المطلق جائز له وكما قلنا في جواب شبهة من قال بان
الزمان واجب لذاته على ما سيجيء في بحث الزمان والثاني انه لو لم يجب فرضنا
وقوعه معها في وقت معين ثم عدل وقوعه في ذلك الوقت لا قبله ولا بعد
معها ان كان لمرجح اختص بذلك الوقت لزم خلاف الفرض وهو كون العلة التامة

ليست

ليست تامة وان لم يكن لزم ترجيح من غير مرجح ولا يرد اعتراض العلامة
عليه ولا ما نقل عن بعض المحققين لكن يتوجه ان ترجيح هذا الوقت على الوقت
اللاحق بناء على انه لو لم يوجد في الوقت الاول حتى يجيء الوقت الثاني مع تمام العلة
في الاول لزم ترجيح العدم الذي هو المرجوح على الوجود لان المعلول مع العلة التامة
لا شك انه يصير ارجح واولى وان لم يصر واجبا واما ترجيحه على الوقت السابق
فلا حاجة حينئذ لان العلة لم تتم بعد فيه وان اريد السابق الذي كان العلة تاما
فيه يمنع جواز وقوعه بعد لما مر آنفا ان التخلف كان ترجيحا للمرجوح والثالث
انه لو لم يجب كان كل من الوجود والعدم جائزا معها فوقوع الوجود دون العدم
ترجيح بلا مرجح واعتراض العلامة يتوجه عليه ويرد عليه ايضا انه لما كان العلة التامة
للوجود متحققة دون العدم لانه عدم علة الوجود يكفي هذا الترجيح قوله شيخنا فليس له
دلالة عليه اقول يمكن الاستدلال عليه بما سبق من المقدمة مع المقدمة الثانية
وذلك بان يق المعلول ما لم يصر اولى بالعلة التامة لم يوجد لامتناع ان يكون
التام كهو لا معه في ايجاد المعلول وتلك الاولوية هي الوجوب بناء على
ما مر من المقدمة ان المعلول يجب وجوده من العلة التامة حين يوجد وما زائد

استدل به على تقدم الاولوية على وقوع الطرف الراجح كالوجود لايدل الا على انه
لايحصل الاولوية ولم يبق الممكن على صفة التساوي واما ان الاولوية كانت
متقدمة على وجه فلا يدل عليه وتوجيهه ان يقال مراده ان احد المتساويين ما لم يترجح
لم يوجد فيقدم الرجحان والترجيح على الوجود ويمكن ان يقرر على اصل الدعوى بانه
ما لم يوجد العلة التامة لم يوجد الممكن والعلة التامة قوله شرح فلو استفيدت
الاولوية منها ومن غيرها يلزم ذلك اقول فيه نظر لانه ان اريد بامتناع ان يكون
حاله معه كحاله لامعه امتناع ان يكون حاله معه كحاله لامعه بان لا يكون السبب معه
ولا ما يقوم مقامه من الغير فامتناعه مسلم لكن لزومه ممنوع وان اريد امتناع ان يكون
حاله كحاله لامعه مطلقا اي سواء اقيم الغير مقامه اولا فهو مسلم وقوله لكن يرد ما ذكره
العلامة ان ما ذكره العلامة وسيجيء تقريره بان ذلك الغير الذي يحصل منه الاولوية
ما لم ينته تلك الاولوية الى حد الوجوب ولم يحصل الممكن به بالدليل الذي ولم
قوله شرح اذا حمل كلامه على هذا اي اذا حمل كلام صاحب فان قيل على اثبات
الاولوية المطلقة من وجوه بعض العلل فقط لا الكافية على ما يفهم من حواشيه
حيث قوي ولو سلم لكن لا يكفي الثقة الى كان المنع الذي ذكره في الجواب كان مكابرة لانه

منع

منع مقدمة بديهية هذا اقول فيه نظر لان مراد الشارح نفي الاولوية اولوية الوجود
بالقياس الى العدم بان يصير الوجود راجحا على العدم الواقع وظاهر انه لا يحصل تلك
الاولوية من العلة الناقصة لان المفروض كان باقيا على العدم فالرجحان بعد المنع
كان للعدم ولم يصر الوجود راجحا نعم بعد المنع بعد جيء لا يوجد تمام العلة نعم تحصيل الاولوية
بسبب المقايسة الى ما ان عدم تحققه بعد لا بالقياس الى العدم والكلام فيه ويمكن
الجواب عنه بان كلام المجيب صريح في ان المراد مطلق الاولوية المتناولة
لغير الكافية فالاولوية انما يكون غير كافية اذا كان يمنع التقريب بالقياس الى
ما قبله لان الاولوية المعتبرة اي الرجحان بحسب نفس الامر لا ينفك عنها الكافية
والوقوع لانه يستلزم جواز ترجيح المرجوح مع كونه مرجوحا وهو ظاهر البطلان
وقد يصرح به شرح عند نفي الاولوية الذاتية في الحاشية المعبرة بقوله
كيف لا ينافي المشتملة على حديث كفتي الميزان فانظره هذا ولا يخفى
ان قوله فان قيل معارضة لما ادعاه من ان الاولوية وجوبية لا ينفك عنها
الوجوب وانت خبير بان الحق في جوابه ما ادعينا هو ان الوجوب لا ينفك
عن الاولوية الناشئة عن السبب التام ولا ينافي ذلك انفكاكه عن الناقص

على انّ الكلام فى الاولوية بحسب الواقع ونفس الامر وقد عرفت انه لا ينفك
عنه الوجوب فتامّل ولا يخفى على الناظران قول الشارح لا نم وان سلم لم يستقيم
بحسب آداب المناظرة لانه منع فى مقابل المنع لان صاحب فايل مانع ولعلّ
الشارح حيث قدّس والصّواب واسقط المنع والتسليم واورد الكلام فى
صورة الدعوى والاستدلال اشار الى ذلك وبقوله نعم اشار الى توجيه نظر
العلامه وانت قد عرفت انه فاعه فتذكر قده وقد كان لامع السبب على حد التساوى
فمع السبب خرج من حد التساوى اقول فيه بحث لان المراد بالتساوى ان كان هو
التساوى بالنظر الى الذات الذى هو حقيقة الامكان فالمعه من جهة السبب
لا يخرج عنه بل اللازم لذات الممكن وان كان هو التساوى بحسب الواقع ونفس
الامر فهذا التساوى ليس بثابت للممكن فى شئ من الاوقات والاحوال كيف ولو ثبت
له التساوى بهذا المعنى يلزم خلوه عن النقيضين ضرورة وان كان ما وقع من طرفى
الوجود والعدم كان اولى بالقياس الى الآخر ولا يكون مساويا للآخر والحاصل
انه لو كان موجودا او معدوما كان الوجود راجحا على العدم او بالعكس فلم يكن مساواة
وقد فرض التساوى هف ويمكن ان يق لعل الامام اراد بالتساوى عدم الاولوية

وقوله فمع السبب خرج عن هذا التساوى وصار احد الطرفين اولى لعله اشار
الى هذا شارح هذا الوجه يستلزم الاستدراك المشار اليه اشار بهذا
الى الوجه المنقول من بعض الناظرين فى الكتاب واقول هذا انما يرد لو ادعى
القائل ان هذا الشرح لكلام المصنف وبيان لما فى الكتاب ولم يعلم ذلك
مما نقله الشارح وكونه ناظرا فى الكتاب لا يدل على ان ما ذكره بقوله بيان شرح
الكتاب حتى يلزم الاستدراك فى عبارة الكتاب قده يعنى لما كان الطرف المرجوح
ممتنع الحصول الى قوله وذلك خروج عن النقيضين يرد عليه ما اورده فى الحاشية
المصدرية بقوله لا صواب فى ذلك اذ ليس فى ذلك الخروج عن النقيضين ولا جواز
الشق بل ليس فى ذلك سوى جواز ارتفاع كل من النقيضين سواء كان على
سبيل الاجتماع او على البدل والممتنع هو الاول دون الثانى وهو القدر المشترك
بينهما اقول الصواب فى تقرير الدليل انه لو امتنع العدم مثلا ولم يكن الوجود
واجبا فرضنا عدم وقوعه ح فيلزم الخروج عن العدم لانه ممتنع والممتنع غير واقع
وعن الوجود معه اذ فرض انه غير واجب وكان الواجب غير واقع اذ الممكن
لا يلزم من فرض وقوعه مح او نقول يجوز عدم وقوع الوجود مع عدم وقوع العدم

قوله لقائل ان يقول [illegible]

يلزم جواز صدور وقوع عن احدهما والعدم وجواز الحكم بوقوعه وللمنكر ان يحمل ما ذكره
الشارح على شيء منهما وههنا وجه آخر وهو ان نقيض امتناع العدم مثلا هو ضرورة
الوجوب لان الامتناع عبارة عن ضرورة جانب الخلاف قوله لامتناع توارد العلتين
على معلول واحد اي سواء كان كل منهما مستقلة او احدهما مستقلة والاخرى ناقصة
كما في ما نحن فيه لان امتناع توارد المستقلتين ههنا اذ يلزم الاستغناء عن تلك
الناقصة والافتقار اليها ايضا قوله دفعه عن ثبوت ايضا مثل هذا النظر قد عرفت ان
مثل نظر العلامة يرد على توجيه الشارح ايضا على ما ذكره الشارح فهذا الكلام من الشارح
محل نظر وتامل وكلامه الشارح هناك حيث قال لكن يرد ما ذكره العلامة في توجيهه
تعريض للدفع هذا الموضع ولا يخفى ما في عبارة توجيه العلامة فان قوله لو وجد بدون السبب
يدل بظاهره على ان لا يكون للغير مدخل اصلا استيفاء وقد قال لو صح وجود الممكن الى قوله لانسد
باب اثبات الصانع وقوله انه اي الممكن قد يتخلف عنه اي عن غيره السبب يدل
على مدخلية الغير وتوجيهه ان المراد مدخلية الغير كمن استيما سببا والمراد انه يحقق الممكن
بدون السبب الذي امتنع التخلف عنه لكن من الامر الخارج الذي يحصل منه الاولوية
ويكون المراد من قوله قد يتخلف انه يمكن التخلف عنه لان الفرض ان الاولوية لكل

هذا الوجوب

هذا الوجوب وسد باب اثبات الصانع بناء على انه اذا جاز ان يوجد بالاولوية
الخارجية فيمكن ذلك بالاولوية الذاتية فيفهمه وقد عرفت في شرح كلامه الشارح
اندفاع نظر العلامة لان ما دل على ان الممكن ما لم يجب من العلة التامة لا يوجد
يدل على ان الممكن ما لم يجب لم يوجد سواء كان الموجب علة تامة او شيئا
آخر قوله بل لانه لو كفى سبب ذلك الطرف كان هو واجب الوقوع اقول فيه
لان اللازم منه انه على تقدير كفى سبب الطرف المرجوح مانعا وعدمه دخلا
في العلة التامة فمن لا يسلم مدخلية عدم المانع في الشيء بان الشيء موقوفا
عليه مفتقرا اليه متاخرا عنه بالذات لا يلزم كونه جزءا للعلة التامة فهذا الدليل
كالدليل الاول مبني على هذه المقدمة والمنع لو كان متوجها على الاول متوجها
عليه ايضا فلا مرية في العدول عن الاول قوله شارح لانا نقول رجحان كل واحد
من الطرفين بل وجوبه فيجوز اجتماع الرجحان الذاتي مع رجحان الناشي عن الخارج
وجوابه ان التساوي الذاتي انما يجوز اجتماعه مع الرجحان الخارجي بناء على ان المراد
من التساوي الذاتي التساوي بالنظر الى ذات الممكن يعني ان كل واحد من الوجود
والعدم بالنظر اليه على السواء ثم ان مساواة كل واحد من الطرفين بالقياس الى

الى ذات الممكن لا يكفى رجحان احد[illegible] بالنسبة الى العلة واما المساواة بحسب
نفس الامر فلا يجوز ان يجامع رجحان احدهما فى نفس الامر وان كان المقتضى للاولى
هو الذات وللثانى هو الامر الخارج والحاصل انه فرق بين المساواة والرجحان بحسب
نفس الامر والواقع كما فى كفتى الميزان وبين المساواة والرجحان بالنظر الى الشىء واعتبار
انما يتحقق اذا اعتبرا من جهة واحدة وكذا فى الرجحانين والمراد بالرجحان الذاتى
ما يكون بحسب نفس الامر بحيث يترتب عليه الوقوع هذا وانت قد علمت ان الرجحان
الوقوعى لا ينفك عنه الوجوب اذ لو انفك عنه الوجوب لزم ترجيح المرجوح بوصف المرجوحية
فهذا دليل مختصر على هذا المطلب فتذكر اعلم ان لهم مقامين احدهما ان الذات
ليست كافية فى وقوع الرجحان بل تحتاج الى عدم سبب المرجوح وثانيهما انه لو سلم
وجود الرجحان الذاتى فهو لا يكفى فى وقوع الطرف الراجح بل لا بد من عدم سبب
المرجوح وثبت ذلك بمثل ما اثبت به عدم كفاية الذات فى الرجحان ولا يخفى
تقريره واذا ثبت عدم كفاية الذات او عدم كفاية الرجحان اثبت الاحتياج
الى الصانع فان قلت لا يثبت الاحتياج اليه بناء على ان ما ضم الى الذات
فى الاول وما ضم الى الرجحان فى الثانى هو العدم فلا يلزم الاحتياج الى سبب موجود

قلت

قلت المفيد للوجود لا بد ان يكون متقدما بالوجود على المعلول فلا يكون عدما فان قلت
لو تم هذا لزم الاستدراك اى اثبات عدم كفاية الذات او عدم كفاية الرجحان قلت
هذه المقدمات بعد اثبات كون الممكن محتاجا للغير اذ كل محتاج يحتاج الى فاعل بالضرورة
فلا بد من اثبات كونه محتاجا وذلك يكفى احدى الكفايتين فلا ايراد ولا استدراك
هكذا ينبغى ان يفهم قوله واقول النزاع اقول لو كان النزاع فى ان ذات الممكن وحدها
مشتملة على عدم المانع فكان المدعى ضروريا اذ عدم اشتمال ذات الممكن على معنى
العدم نحو بديهى ولا يخفى على المنصف ان المدعى على هذا التفسير كان اجلى مما ذكره
العلامة فى الشق الاول فلو كان الاول ضروريا لا يحتاج الى الدليل كان الثانى اولى
بادعاء الضرورة وعدم الحاجة الى الدليل فيه فالصواب ان يختار الاول ويمنع دعوى
الضرورة فيه وعدم الحاجة الى الدليل كيف ودخول عدم المانع فى جميع العلل
فان الواجب تعالى بالنظر الى معلوله الاول علة ولا يكون هناك امر يمكن ان يتصف
بالمانعية حتى يكون عدمه داخلا فى علته التامة كما قالوا فتدبر وان كان بين ذلك
فى جانب الوجود هذا بناء على ان المصنف اراد بالضرورة ضرورة الوجدان وما يدل
على هذه الارادة قوله ولا تخلو شىء من الموجودات عن هذه الضرورة فلو كان مراده

لمعنى الاعم تقال بدل الموجهات المهيات او المفهومات فقد فلابنا فيانهذا على
ما لمستبق من ان من توهم انه اذا كان المتقابلان ناشيين من علتين جاز تحققهما
مع بما حققه شرح وانما يكون صحيحا على ما حققنا من التساوي بالنظر الى الذات
لا بنا في الرجحان الواقع الناشي من العلة فتامل والله اعلم شرح المراد المعنى المصدري
اي المراد من الوجود المعنى المصدري لا الحاصل المصدر وهو المعنى الذي تتصف بها المهيات
من جهة كونها موثرات وذلك ليصح حمله على الحدوث الذي هو المصدر اذ الحدوث
لم يرد منه الا المعنى المصدري ويحتمل ان يكون المراد ان الحدوث ههنا بالمعنى المصدري
لا المشتق اي الحادث على سبيل المسامحة المشهورة اذ لا يكون ذلك صح حمل الوجود
لاضافته الى الشي وح كان قوله ويرجح محصله فائدة جديدة وعلى الاول كان
نتيجة لما تقدمه قوله شرح والحق ان الظرف ان كان متعلقا بالوجود الذي
اضيف اليه الارتفاع فما ذكرناه من الاعتراض متوجه اليه اقول هذا بعيد عن
اللفظ لان هذا انما يحصل لو كان العدم مذكورا بلفظ ارتفاع الوجود واما اذا كان
مذكورا بلفظ العدم على ما هو الواقع فلا اد دلالة لفظ العدم على الوجود في الترامية
وتعليق الظرف بما يفهم التزاما بعيد عن اللفظ ولعله لهذا قال شرح لكن المتبادر

الى الفهم هو الثاني هذا وانت تعلم ان بمجرد تعليق الظرف بالوجود لا يتوجه الاعتراض
ما لم يحذف قيد البعدية اذ ظاهر ان المراد منها ههنا ليست الا الزمانية وبعدية
الوجود للعدم بعدية زمانية لا يتصور الا اذا استعد زمان قارنه عدمه ففي هذا
الكلام ذهول عن لفظ البعد والمراد من خروج الزمان عن تعريف الحادث انه ليس
بعض من الزمان آنا بعض كان ضرورة ان كل بعض منه مسبوق ببعض آخر
كان عدم البعض الاول قارنه ولا الكل اي مجموع الزمان المتصل ضرورة ان مقارنته
عدم جزئه لبعض آخر منه مستلزم لمقارنة عدمه لذلك البعض مثلا الزمان الممتد
من الازل الى اليوم عدم مقارنه للامس اذ ذلك كان متقدما في الامس
وايضا حدوث الجزء مستلزم لحدوث الكل بل المراد مهية الزمان الملحوظة
تتعاقب جزئياتها التي هي اجزاء المجموع الذي من الازل الى الابد اي السرمد
ويتوجه على قوله شرح وان كان غيره يلزم ان يكون للزمان زمان آخر ان
اللازم ان يكون لعدم الزمان زمان آخر لا لنفس الزمان والجواب ان مراده
انه يستلزم ان يكون وراء مهية الزمان زمان آخر سواء كان ظرفا لوجودها
او لعدمها قوله شرح اقول الظاهر من عبارة الحكماء ان الحدوث الذاتي

هو مسبوقية الوجود بالعدم اقول هذا حق وما نقله من كشف الملخص مبني عليه وهو المفهوم من
الهيات الشفا وقد صرح بعض المحققين من المتأخرين بان ما اشتهر بين المتأخرين في
معنى الحدوث الذاتي من الاحتياج الى الغير ليس هو معنى الحدوث بل من فسر الحدوث
بهذا المعنى فقد فوّت معنى الحدوث بالكلية اذ لا يفهم في العرف من الحدوث الا مسبوقية
الوجود بالعدم بالزمان او بالذات ويمكن توجيه الدليل المنقول بحيث يندفع عنه ما اورده
الامام عليه وذلك بتمهيد مقدمة هي ان علية العدم للعدم ليس عبارة عن تأثير العدم فيه
ضرورة ان التأثير والجعل والفعل وغير ذلك تقتضي الوجود فعلية العدم عبارة عن عدم تأثير
الوجود فعلية عدم العلة لعدم المعلول يرجع الى ان العلة لم توجد فلم يوجد المعلول به فالعدم بالقياس
الى الممكن كان بحيث لو خلى الممكن مع طبعه اي بلا تأثير الغير وجعله وفعله كان مستحقا له دون الوجود
فيصح لنا ان نقول هنا تأثير وجعل فالعدم اولى بالقياس الى الممكن لاجل هذا وكان
الممكن اولى به من الوجود ولا معنى للعدم بالذات سوى الاحقية على ما يستفاد
من كلام الشيخ في الهيات الشفا اشارة في بيان التقدم الذاتي واقدمية بالذات
بالقياس الى ما بالغير بمعنى الاحقية ظاهر بالاعتبار الذي ذكرنا ولا يحتاج فيه الى الدليل
المزيف الذي نقله الشارح وهذا الاستدلال على ان كون الذات مقتضية للعدم مستند علته

لم يصر

لم يصر الممكن ممتنعا ذاتيا ولا ينافي ما مر من نفي الاولوية الذاتية اذ المراد منه نفي اولوية
احد طرفي الوجود والعدم بالقياس الى نفس ذات الممكن من حيث ملاحظة امر آخر اصلا وهذه اولوية
العدم انما يكون بملاحظة عدم العلة وعدم تأثير وجود العلة وايضا لو التزم احد
اولوية العدم انما يكون بملاحظة عدم العلة وعدم تأثير وجود العلة وايضا لو التزم احد
اولوية العدم بالقياس الى ذات الممكن لم يلزم انسداد باب اثبات الصانع لكن
لم يكن العدم بتأثير الغير وفعله ونظيره ان يقال ان تأثير القدماء في العدم ليس من جهة
انها تفعل العدم الازلي بل من جهة ابقائها للعدم بحاله بلا تصرف وجعل فيه بأثرها
في جانب الوجود والتفسير المنقول من الامام فوّت معنى الحدوث كتفسير المتقدم له وقد
وجّهه بعض المحققين بان مرادهم من مسبوقية الوجود بالعدم سبقا بالذات
مسبوقية بامكان الذاتي ولا يخفى ان هذا التوجيه يجعل مساواة قولهم مسبوقية الوجود
بالعدم بقولنا مسبوقية الوجود بالوجوب بل الى ما قررنا وهو الظاهر من الهيات الشفا
حيث قال للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اي موجودا وان
يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون من غيره
فيكون كل معلول ايس بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه ولا يخفى انطباقه على ما حققنا

قوله شرح ما يلزم من هذا ان لا يكون الجزء للعلة التامة الخ اقول يمكن الجواب بان
المراد بقوله ولا يكون ارتفاع الآخر مستلزما لارتفاعه هو الاستلزام بالنظر الى
نوع ذلك المتقدم ففي نوع التقدم بالعلية يتحقق الاستلزام من الطرفين بخلاف
نوع التقدم بالطبع بل الاستلزام ههنا مخصوص بالعلة نظير ذلك ما قالوا في تعريف العلة
المادية بحيث يكون المعلول عنده وجه بالقوة مع ان مادة الفلك لا يمكن ان ينفك عنها
الفلك كصورته والمراد ما ذكرناه قوله شرح واما الذاتي فهو من مصطلحات الحكماء اقول
هذا حق وما في الشرح الجديد للتجريد حيث قيل فيه واما الحدوث الذاتي فهو من مصطلحات
المتكلمين فالظاهر انه سهو قوله شرح قلنا الامكان ليس بالقياس الى الوجود الممكن
الحاصل له اي الحاصل له في نفس الامر بل الامكان كيفية لنفس حصول الوجود للممكن
وثبوته له وكيفية ان الامكان كيفية لنفس النسبة لا للنسبة الفعلية المتحققة في الواقع
حتى يلزم تأخره عن حصول الوجود له في الواقع غاية الامر ان يلزم تقدم نفس الحصول
وكيفيته في الذهن على الامكان لا تقدم تحقق الحصول في الواقع الذي تقدم الامكان على
حصول الوجود له في الواقع فلا منافاة قوله شرح وقد يقال الحدوث هو المسبوقية
المذكورة اقول هذا ايضا دفع ما اورده عليه شرح بعض المحققين في حاشية التجريد

في دفع قوله

في دفع قوله لانا نقول لا يمكن تفسيره بذلك والا كان بان من قوى ذلك لم يرد
ان هذا اصطلاح آخر في الحدوث بل ان هذا مسامحة في المعنى المصطلح المشهور
نظير ذلك ما قيل في توجيه لفظ الموجود في تفسير الجوهر بان المراد ماهية اذا وجدت
ليدخل الصور العقلية للجواهر في التعريف ولم يرد ان هذا اصطلاح في لفظ الموجود
وذلك لان هذا الكلام ليس سوى ما ذكره شرح قبل هذا الذي نقله هذا المحقق
واعترض عليه فهو شرح لم يزل عنه لكنه لما كان في هذا التوجيه مخالفة ظاهر اللفظ
كما ذكره ههنا لم يتعرض له في حاشيته على الشرح القديم للتجريد وهذا المحقق ذهل عما قاله
او لم ينظر اليه حين التأليف قوله شرح هذا اذا كان امرا موجودا اقول هذا الحاشية
مكتوبة في اكثر النسخ على قول الشارح لزم بالضرورة تأخره عن وجود ذلك الشيء
تأخر الصفة عن الموصوف وح لم يكن صوابا اذ الشارح في هذا الموضع لم يقل ان الصفة
يجب تأخرها عن وجود موصوفها حتى يتوجه ان ذلك انما يكون فيما اذا كان الصفة
موجودا عينيا لان ثبوتها ح للموصوف لا يكون في الذهن بل في الخارج فلا بد ان تأخر
عن وجود الموصوف في الخارج بناء على المقدمة الفرعية بل قال انه صفة لوجوده الحادث
اي الوجود الخارجي على ما هو الصحيح المصطلح فالوجود الخارجي وقع ههنا نفس الموصوف

بوجه ما موصوف بالصواب ان يجعل هذا وشبهه متعلقة بقوله قبل ذلك
بان الامكان صفة للممكن لاحقة به متاخرة عن وجوبه والدليل على ان الامكان
علة للحاجة الى المؤثر الخ قول لا يخفى على من نظر في الدليل انه لا يدل على ان الموصوف
بالامكان لابد ان يفتقر الى مرجح مؤثر يرجح احد طرفيه الوجود والعدم على الآخر
بالقياس اليه واما ان علة الافتقار هل هو هذا الامكان او غيره فلا يدل الدليل عليه
بل التحقيق ان المستدل به يمكنه على الافتقار بان يقول مثلا زيد ممكن وكل ممكن مفتقر
الى مؤثر والاستدلال اما بالعلة على المعلول او بالعكس او باحد معلولي العلة
على الآخر ودفع بقول هذا ليس من قبيل الثاني اذ في الاستدلال بالمعلول لا يعلم خصوص
العلة لما تقرر ان المعلول المعين انما يدل على علة ما ونحن نعلم الافتقار بعينه من
الامكان ولا من قبيل الثالث لان نعلم احد المعلولين الى الآخر انما يكون
عند العلم بان صدورهما عن علة الآخر والا لا يستلزم ولا يدل ونحن نحكم
العلم بالافتقار بمجرد تحصيل من العلم بالامكان من غير ضم شيء آخر اصلا هذا المحقق
ما حققه الشيخ في حاشية التجريد ... الشيخ وانا اسلمه فيمكن ... اذ حيثيته
العقل من حيث هو الخ لا كان ما ذكره ادلا من جواب التحيثية الا الشبهات اذ ...

ان نقول

ان نقول مسبوقية الوجود بالعدم اما ان يكون مسبوقا بالمسبوقية
ام لا وعلى الثاني يلزم قدم الحدث وعلى الاول ننقل الكلام الى مسبوقية
المسبوقية وهكذا والحاصل ان كون القدم والحدوث اصلاحا مختصا بالوجود
الخارجي لا يؤثر في دفع الشبهة اللازم في الواقع بل يكفي في ذلك ان تبين المسبوقية
في جميع المراتب لا يمكن ان لا يكون مسبوقا بالعدم المسبوقية والا لزم ازليتها وهو
يستلزم ازلية موصوفها فيلزم ازلية الحادث والتسمية لا تؤثر فيه ايضا لا مانع
من حمل القدم والحدوث تجوزا ومسامحة على ما يكون من حيث الذات او من حيث
الوجود الذهني او من حيث الاتصاف فلا حاجة الى تغيير التقرير المذكور ايضا
فلاجل ذلك قالوا وان سلم فيختار حدوثه وقد اشار في الحاشية الاخرى حيث قال
هذا اذا كان موجبا كما زعموا والا فلا شبهة حقيقة الى وجه انه لم يقرر المعترض هكذا
ولم لا يحمل كلامه بعد هذا التقرير على ما فيه التسامح بانه على تقرير الآخر وكذا على هذا
التقرير بارتكاب المسامحة والتجوز في الاصطلاح الشبهة اللازم هو التسلسل اللازم
في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار بل انه لا شبهة حقيقة واشار
الى سر انه لم لا شبهة حقيقة بقوله اذ لا حظه العقل من حيث هو هذا المحمول وذلك انه

يصلح ان يصير موضوعا لقولنا حادث ونسب اليه الحادث وشيء من هذه الملاحظات
غير واجب للعقل بل يمتنع صدورها في جميع المراتب فلهذا لم يتحقق السلسلة
حقيقة اي لا يتحقق امور غير المتناهية لا في الخارج ولا في الذهن لما قررنا والهذا اقول
على السلسلة اصلا فان قلت هذه المراتب موجودة في المبادي العالية فيتحقق السلسلة
قلنا هي موجودة فيها بالوجه الاجمالي واما التفصيل فانما يكون من قبل النفس من حيث
انها ذات قوى جسمانية صرح بذلك بعض من اجلة المتاخرين قوله شرح لانا نقول بما اوهم
كونه وجهه يدل على امتناع كونه علية اقول المفروض ان موصوفه هو الحادث وح
لم يكن الدليل على بقائه حدوثه علية اذ لا يمكن ان يبقى موصوفه باقيا والحدوث غير باق
لان الموصوف الذي هو الحدوث قد مر آنفا انه غير باق كيف وبناء الدليل
المذكور عليه ثم اعلم ان حدوث الحادث لا يمكن ان يكون نفسه وان كان الحادث
هو الحدوث اما على تقدير ان يكون الحادث غيره فظ واما على تقدير ان يكون عينه
فلما مر مرارا ان تلك الصفات ان كانت قائمة بنفسها كانت صفات لنفسها
وان كانت بغيرها كانت صفات للغير فحدوث الصورة النوعية مثلا لما كان
فانيا الصورة لم يكن حادثا بنفسه بل الصورة حادثة به فلو اتصف حدوثها بالحدوث

كان

كان حادثا بحدوث آخر لا بنفسه وبما قررنا ظهر فساد جواب المقرب بل الحق ما ذكره شيخنا
قوله شرح فان المراد صحة الوجود من الغير وذلك يستلزم الامكان الخاص فذكر الملزوم
واراد اللازم فلا غبار اقول فيه خلاف الظاهر من جهة الحذف ومن جهة التجوز بذكر الملزوم
واراده اللازم والاظهر ان يقال المراد صحة الوجود والعدم الا انه اكتفى بذكر الوجود عن العدم
وح لا غبار اصلا قوله شرح بل ملاقيا له وهو موضوع الامكان فهو مادته بهذا القدر ظاهر الا ان اثبات
واما اثبات مادته بالتفصيل المقرر عندهم فاثباته مشكل اذ لعل ماله العلاقة مع الحادث
غير البدن والهيولى والموضوع كالفاعل مثلا قوله شرح الشاملة للموجودات على سبيل
التعاقب وكذا يدخل في التعريفين الاخيرين للامور العامة وهو ما لا يختص بقسم
من اقسام الموجودات الذي هو الواجب والجوهر والعرض وما يشمل جميع الموجودات
او اكثرها قوله شرح وينافيه بما يحتاج اليه الشيء في وجوده فيلزم ان لا يكون علة الوجود علة
لذلك الشيء حقيقة ويمكن ان يجاب بان الوجود ليس من قبيل سائر العوارض فان تحصل سائر
العوارض للماهية وتحصل الماهية بالوجود فما يحتاج اليه سائر الصفات غير الوجود علة
حقيقة لتلك الصفات لا لنفس الماهية وما يحتاج اليه وجود الماهية يحتاج اليه تلك الماهية
حقيقة لا كونا قلت فان الصواب تفسير العلة الى اقول ومع كونه صورته بالقياس الى

اى تعريف المتقدم ان العلية والمعلولية من الاضافات الحقيقية والعلة والمتقدم من
الاضافات المشهورة ولا بد فى تعريف المضاف المشهورى من حيث انه مضاف
ان يعرف بحيث يحصل معرفة كل اضافة عارضة له اذا المتقدم بالذات من تعريف المضاف وتعريف
الاضافة فيجب ان يعرف بحيث لا يخرج اضافة عن التعريف المستنبط عن تعريف المضاف
للاضافة مثلا ينبغى فى تعريف الاب ان يعرف بحيث لا يخرج ابوة ما عن تعريف الابوة
المستنبط عن تعريف الاب وظاهر ان للاجزاء علتين بالقياس الى المتقدم من حيث الذات
مع قطع النظر عن الوجود وان كان فى زمان الوجود ومن حيث الوجود فلا بد ان يتناول تعريف
العلية المستنبط من العلية التى كانت من جهة الذات وليس كذلك واما ما ذكره شيخ
فنعم الوجه لو تمت الشبهة فالاولى تفسير العلة كالوجه الذى ربما يتبادر من مواهبه
ما يحتاج اليه الشىء وجاز ان يحتاج اليه فى الوجود فقط فيخرج الاحتياج من جهة الذات
ثم اعلم انه كما ان للجزء علتين بالقياس الى كله كان لكل معلوليتين بالقياس اليه وكما
يخرج العلية التى للجزء من جهة الذات كذلك يخرج المعلولية التى تقابلها وكما يجب ادخال
تلك العلية فى التعريف المستنبط كذلك يجب ادخال الثانية فى تعريفها فتدبر وفيه نظر
ذكرناه فى نظر لا يخفى ان تقدم هنا وما اشار اليه بقوله والاولى واحد غاية الامر

ان

غاية الامر ان احدهما ايراد على تعريف العلة التامة والاخر ايراد على احد وجوه
نفى المستعمل لفظ الاولى فى الاول والصواب فى الثانى مجرد تفنن فى العبارة واستعمال الاولى
اولى اذ يجوز توسع استعمال الجميع على ما لا يخرج شىء عنه مركبا كان او بسيطا ثم لا يخفى
ان ايراد النظر بعد تغيير العبارة الى ما هو اولى لا يخلو عن حزازة فنحن نأخذ شيئا ثم نطلب
له سببا مراده ان العلة ما يتوقف عليه وجود الممكن والمتبادر من هذا العبارة
ما عدا الامكان لكن تقع الكلام فى تقدم الوجوب على الوجود فيلزم كونه جزء للعلة
التامة وتحقق التركيب الا ان يقال يجعل الوجوب نفس المتقدم وفيه نوع من النقض
بالتأثير والايجاب اللهم الا ان يقال ما قاله شيخ بان العلة ما يتوقف عليه تأثير
المؤثر فيخرج التأثير اوثق فى الجواب عن اصل الايراد ان مراده من قال بجواز
كون العلة التامة بسيطة ان لا يكون مركبا من الموجودات واما الاعتبارية فغير
معتبرة فتدبر قوله شيخ ولا شك فى وجهه مع مخالفة الحديث وذلك لان تشخص
العرض بالموضوع دون العكس وارد عليه بان هذا الجواب لا يحسم مادة الاشكال لانه
لو قيل نوع صورة السيف علة صورية لنوع السيف وقد يكون فى الخشب بدون
نوع السيف والجواب عنه بوجهين احدهما انا لا نسلم ان نوع صورة السيف علة صورية

علة صورية لنوع السيف بل علة صورية لما هو اعم من نوع السيف وهذا الاعم
متحقق في الخشب قوله هذا جواب لما يتوهم مما تقرر عندهم من ان الفصل اعرف مما و
للنوع اذ الصورة هي الفصل باعتبار آخر وثانيهما ان مبنى الايراد على توهم ان العلة
الصورية في السيف هي الهيئة والشكل المعين وليس كذلك بل هي ما هي مبدأ الآثار
المختصة بالسيف كقطع العنق مثلا وظاهر انه لم يتحقق في الخشب قوله فيقول الكلام في
ان اجزاء الحقيقة اشار بلفظ الحقيقة الى ان الكلام في الماهيات الحقيقية والمادة
والصورة انما تعتبران بالقياس اليها واعلم ان الشارح قد صرح في حاشية التجريد بان
اطلاق المادة والصورة في غير الاجسام على سبيل التشبيه وان كان اطلاق العلة
المادية والصورية في غيرها على سبيل المجاز الحقيقة وانت تعلم ان ظاهر ما نقله
عن شرح التلخيص يدل على ان اطلاق المادة والصورة هناك حقيقة وكذا
ما نقله لعده عنهم في الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة يدل على
ذلك والامر فيه سهل قوله لا يكون جزء العرض حقيقة اي الحقيقة العرضية
وهذا اشارة الى ما مر اليه الاشارة آنفا ويحتمل ان يكون المراد ان العرض قد يطلق
على مجرد عرضي تجوزا والجوهر يمكن ان يكون جزءا له قوله واما الغاية

فما

فما يترتب على الاثر اقول على هذا التوجيه نفس الاثر وقد قال الشارح في حاشية المطالع
وغاية العلوم الغير الآلية حصول انفسها وغاية العلوم الآلية حصول غيرها وظاهر ان الحصول
هو نفس الاثر ثم كون العلة الغائية متأخرة عن المعلول فليس بضروري اذ الواجب علة غائية
لفعله من جهة انه بذاته فاعل فهو من جهة كونه مؤثرا فاعل ومن جهة كونه باعثا له على
الفعل وفاعلا لفاعلية الفاعل علة غائية فالعلة الغائية قد يكون علتها باعتبار الوجود
الخارجي وظاهر ان هذا الاحتمال لا يجري في غيره تعالى قوله على انا نقول لا نسلم ان عدم المانع عدمي
دائما يكون كذلك ان لو كان المانع امرا وجوديا وهو ممنوع اقول فيه بحث لانه لو سلم ان المانع
قد يكون عدم امر فلا شك انه قد يكون وجوديا اذ لا شك ان وجود البرد مانع عن الطبخ
ووجود الجدار مانع عن الدخول وغير ذلك يكفي للنقض والحق ان هذا انما يكون مفيدا لو ثبت
ان عدم العدم وجود وقد عرفت انه ليس كذلك على انا نقول مدخلية الشيء في شيء قد يكون
من حيث الوجود فقط وقد يكون من حيث العدم والوجود معا كالمعد وقد يكون من حيث
العدم فقط وهو المراد بالمانع والدليل عليه انه لا شك ان عند انقطاع الحركة وان
كان حاصل عند الانقطاع هو هنا نية المطلوب وان كان امرا آخر فان كان عدميا ثبت المطلوب
وان كان وجوديا ننقل الكلام الى ما يتم به العلية التامة ولا يترتب الوجودات المجتمعة

قوله

فينتهي الى عدم له مدخلية في الوجود وهو المط قوله شرح تحجه ان تقيد الموضوع بكل الشرائط يمكن ان يوجه ما ذكره الشارح برجع الى هذا بان يكون مراده ان القسمة اذا كانت صحيحة لم يتناول الموضوع واما الجنس والفصل فهما ليسا من علل وجود النوع في الخارج اقول لستفد من هذا جواب آخر المنقول عن الحواشي حيث قال لانا لا نسلم الحصر جزء الماهية في المادة والصورة وذلك بان يقال الجنس والفصل كان خارجا عن المعتبر بقيد الوجود في تعريف العلة على ما ذكره المص وذلك لان الجنس مثلا لا يصدق عليه انه ما يحتاج اليه الشيء في وجوده اذ المتبادر من الوجود هو الخارجي فتدبر قال والا لو لم يكن العلة التامة مرتفعة عند ارتفاع المعلول الى اخره الا ان يقول اي لو لم يكن العلة التامة مرتفعة قبل ارتفاع المعلول وان لم يقل كذلك لان ما ذكره من لزوم التخلف انما يلزم من عدم ارتفاع العلة عند ارتفاع المعلول لا من عدم ارتفاع العلة التامة قبل ارتفاع المعلول قوله شرح ويمكن ان يجعل نقضا بان يقال المعتبر في النقض الاجمالي في المشهور ان يمنع مقدمة معينة فالمنع ههنا متوجه على المقدمة المعينة فحمل على المعارضة ايضا فيه تكلف لان المعارضة في مقابلة الدليل لا في مقابلة ما هو بمنزلته من دعوى الضرورة بل الحق ان يجعل هذا بحثا آخرا ويقال انه داخل في المعارضة

ان على تقدير تسليم على المقدمة فتدبر قال ان لم يكن موجبا يلزم المط وذلك لانه صدق في ان وجود الامور الغير المتناهية بطل وهو المط اذ عدم الجملة ليس بان يكون الاحاد كلها موجبة والجملة ليست موجبة اذ لم يتحقق جزء صوري والجملة مجرد الاحاد لانه لعل عدم الجملة لعدم المعلول الاخير مثلا فلا يلزم بطلان السلسلة لانا نقول المقصد بطلان السلسلة بل نقول يلزم بطلان كل سلسلة مفروضة فنقول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية يلزم بطلانه وعدمه وكل شيء يلزم من وجوده عدمه كان محالا قوله شرح غاية الحيلة في صورة توجيه كلامه هنا اقول فان قلت يمكن ان يقال ذلك الخارج كان مؤثرا بالفعل في واحد من تلك الاحاد والا فيوجد كل واحد من آحاد الجملة من غيره فيوجد الجملة من غيره ايضا هف اذ الكلام في فاعل الجملة واذا كان كذلك فلا يستند ذلك الواحد الواحد الى فرد من السلسلة ضرورة امتناع استناد امر واحد شخصي الى كل واحد من فاعلين بالفعل اذ يقتضي ذلك الواحد المستند الى الخارج لا يكون الفرد الاول ولا الوسط والا لزم تاثير فاعلين بالفعل في معه واحد فلابد ان يكون هو الفرد الاخير فينقطع السلسلة قلت سيجيء مثله في كلامه شرح ويتوجه عليه انه على هذا كان يلغوا اثبات كونه واجب الوجود اللهم الا ان يقال لعل المراد انه اذا ثبت الاحتياج

الى الخارج فنقول يلزم الانقطاع وبطلان السلسلة على ما هو المطلوب في هذا الشق مع
انه يلزم المطلوب الاول فكانه قيل هنا مع انه يلزم اثبات الواجب ايضا قوله ويمكن
ان يجاب عنه بانه يجوز ان يكون المؤثر لو قيل بجواز ان يكون المؤثر في بعض الآحاد
جزء العلة التامة للجملة اندفع ما اورده المحشي في الحاشية بقوله فان قلت ويمكن توجيه
ما ذكره بان المراد بالممتنع انفكاكه عن العلة التامة ما هو جزء لها اطلاقا للعام وارادة الخاص
قوله لانا نقول من الرئيس لو وجب ذلك يلزم احد الامور الثلثة اقول فيه نظر
اما اولا فلانه لا يخفى ان يحمل في كلام الموجه للاستناد لان على الفاعل على ما هو الظاهر لم يصح
قوله وعلى الاول يلزم الامر الاول اذ لم يكن كل واحد من الآحاد فاعلا للجملة وان كان
موقوفا عليه لها في الجملة اذ يحمل على مطلق الموقوف عليه فح يرد على المستدل انه كيف
يمكن ان يقال آحاد الجملة ليس موقوفا عليه للجملة والحاصل انه لا يمكن الحمل على الثاني
مع انه خلاف الظاهر المؤثر فلا بد من الحمل على الاول فلم يصح ما ذكره من لزوم الامر الاول
واما ثانيا فلانه قيل لم يندفع لزوم احد الامرين وذلك لان العلة التامة الجزء لا شك
انها مما يتوقف عليه الجملة والمفروض ان كل ما يتوقف عليه الجملة يتوقف عليه كل واحد
من آحاد الجملة ففي صورة كون اجزاء الجملة مترتبة في الوجود يجب انه ان كان تقول العلة

التامة

التامة للجزء الاخير مما يتوقف عليه الجزء الاول فلا يخفى اما ان يتحقق عند الجزء الاول
فيلزم تخلف الجزء الاخير عن علته التامة اذ يتحقق بعده عند الجزء الاخير فيلزم تقدم الموقوف
وهو الجزء الاول على الموقوف عليه هذا اذا حمل قوله سواء كان سببا
تاما او لم يكن على ان المراد ذلك الاعم لكن تخصيصه في ضمن الشق الثاني وان حمل على
ما هو الظاهر فيتوجه انه لم يندفع السؤال بالترديد بهذا الوجه فقد يلزم من كون السبب
للمجموع مؤثرا في شيء من آحاده لا يخفى ما في هذه العبارة بل الاولى ان يقال مؤثرا
في كل واحد من آحاده لكن غرضه انه يلزم ان يكون السبب التام للمجموع متوقفا
على كل واحد من الآحاد فلو كان مؤثرا في شيء من الآحاد يلزم توقف الشيء
على نفسه واذا بطل كونه مؤثرا في شيء من الآحاد يلزم توقف الشيء على نفسه الى
آحاده بطل كونه مؤثرا في كل واحد منها واراد بالمؤثر في هذا المقام ما له مدخلية
في الجملة لا المعنى المشهور وما يختص بالعلة الفاعلية لكن يتوجه ان انكار تاثير المؤثر التام
في المجموع في شيء واحد من آحاده مكابرة والحق ان التمسك بهذه المقدمة مدار
الجواب بل الاصوب ان يقال بدل شيء من آحاده كل واحد من آحاده قوله
شيء لانا نقول الفاعل موقوف عليه فلو صح ذلك الى لا يخفى ما فيه

واعلم ان قوله تامل بشانه ايضه شـ لو قيل الخارج من الجملة المذكورة لا يجوز

الخ اقول فيه بحث اذ للخصم ان يقول لا يجوز ان يكون الخارج واجبا اما اولا

فلمثل ما قيل في الممكن انه لو كان المؤثر واجبا لكان داخلا في السلسلة غاية الامر

ان يكون منتهى السلسلة وما اورده بقوله فان قيل يتوجه ههنا وجوابه ما ذكره

في جوابه واما ثانيا فلما سيحققه شـ بقوله وقد يقرر هذا المقام بوجه آخر دقيق

كما لا يخفى على المتامل ثم ما ذكره من ترديد انه اذا ارتبط بالخارج الجملة فلا يخلو ان يرتبط

به كل واحد من افراد واحد اذا تحقق بينهما جزء صوري يتوجه عليه ان ما ذكره في

كل من شقي ترديده الشق الآخر فتخصيص كل شق بمحذور لا يخلو عن تحكم

وذلك لانه على تقدير ان يرتبط الخارج بكل واحد كان داخلا في الجملة وكذا

على تقدير ان يتعلق بجزء واحد يلزم التوارد وهذا مبني على ما نقلوا ان الكلام

في علل مستقلة حتى يكون التوارد محذورا قوله شـ وهو ان يقال لا نم لزوم

عدم بعده الخ ان هذا وان كان منعا صوريا لكنه دعوى في الحقيقة ولانم

انه غير معقول وما ذكره في مقام سنده دليل في الحقيقة دليل على عدم معقوليته

فتدبر قوله شـ وقد تقرر هذا المقام توجيه آخر دقيق اقول اذا ثبت

الاحتياج

الاحتياج الى الامر الخارج يلزم انقطاع الجملة سواء كان ذلك الخارج واجبا او ممكنا

بعين ما ذكر في بطلان اثبات كون الخارج واجب الوجود اللهم الا ان يقال

السلسلة المراد حين افتقار الجملة الى الامر الخارج نقول يلزم الانقطاع وبطلان

السلسلة مع انه يلزم المطلوب الاول ايضه وهو اثبات الواجب قوله شـ

في بعض النسخ ان اراد ما هو في مقابلة النظري لم لم يحمل الكلام على ان العلم ضروري

بمعنى البديهي وما ذكره بقوله فان العلة التامة دليل على كونه بديهيا ولا ينافي بداهته

لان الدليل لم ينطبق على كونه بديهيا قوله شـ والاول ههنا مندفع لان

الوجوب الخ اقول يمكن ان يقال الفاعل المستقل في جملة الممكنات العرفية

وهو ما فوق معلول الاخير الى غير النهاية والمراد من المرجح اشتماله على فواعل جميع

الآحاد لان فاعل الكل في كل واحد ما فوق ذلك الواحد الى غير النهاية ودفع الخ

ههنا اذ يمكن ان يقال فيه ايضه ان المراد الفاعل المستقل لا جميع ما يتوقف

عليه المعلول قوله شـ لانا نقول ان اعتبر مع الواجب كل واحد قوله وفيه بحث

لانا اعتبرنا مع الواجب كل واحد لكن لا على وجه الجزئية بان يعتبر مركب من الواجب

وتلك الآحاد بل اعتبرنا الواجب معها والحاصل انه قد يطلق العلة التامة ويراد

ويراد جميع ما يتوقف عليه المعلول او ما لا يخرج عنه شيء يتوقف عليه المعلول فيه من العلة التامة بسيطة
على ما مر وقد يطلق ويراد بها الفاعل المقارن بشرائطه والعلامة صرح بان المراد
ههنا هو المعنى الثاني فحينئذ نجرد بعض الموقوف عليه عنه غير مجرد فان قلت لنا ان نقول
نحن نسلك الجملة من علة تامة بالمعنى الاول وهو جميع ما يتوقف الجملة فالترديد فيها انها داخل
في الجملة ام لا الى آخر الكلام قلت نحن نختار انها عين الجملة كما في المركب والمعنى الاول اذ
لا شك ان علة التامة بهذا الاعتبار نفسه ولو سلم فهذا ليس ما ذكره شارح وحمل كلامه
عليه بعيد غاية البعد بل الظ انه فهم ان مراد العلامة من تفسير العلة التامة بالفاعل
بشرائط تفسير العلة التامة بالمعنى المشهور وهو الاولى بهذا ولا يخفى ما فيه والحق
ان تفسير العلة التامة انما يقتضي توقف المعلول على كل واحد من اجزائها لا توقف المعلول
على نفسها واما اطلاق العلة عليها فاصطلاح آخر قوله اذ الشرط لا يكون داخلا في المشروط
قائل ان يقول لم يقل العلامة انها شرائط المعلول بل نسبتها الى الفاعل ولعل المراد
شرائط التأثير الفاعل وظ انها خارجة عن الفاعل وعن تأثيره والجواب
انا ليس الكلام في عبارة العلامة بل هذا معنى للعلة التامة مذكور في كلام القوم
على وجه يشعر نسبة تلك الشرائط الى المعلول كيف واشترطها على ما مر تفسيره

شرط

سوى المعلول كالفاعل والمادة والصورة والغاية واضافته الى الفاعل بادنى
ملابسة على انا نقول اجزاء المعلول كالمادة والصورة نفس اثر فاعل الجملة ولا يصدق عليها انها
من شرائط تأثير فاعل الجملة قد ولا وجه لايراده على وجه السند والامكان
اعادة للمنع الاول اقول يمكن ان يكون سندا ولا يلزم اعادة المنع الاول
وذلك بان يكون سند المنع الضرورة وذلك بان يق كيف يدعى الضرورة
فيها مع ان نقيضها واقع كالمثال المذكور لا يق قد استدل على تلك المقدمة بقوله
فان العلة التامة للشيء يجب تقدمها عليه بالوجوب لانا نقول قد مر الاشارة الى ان
هذا لا يصلح دليلا على كونها ضرورية بل لو كان دليلا على نفس المقدمة وصحتها على ان
منع المقدمة المستدل عليها راجع الى منع مقدمات دليله والمنع ههنا متوجه
على دعوى تقدم العلة التامة على معلولها بل على دعوى مغايرتها له وقد استوفينا
الكلام ههنا في تعليقاتنا على الرسالة المشهورة في اثبات واجب الوجود للمحقق
المتأخرين روح الله روحه قد لانا نقول لا نم ان يجب دخول كل واحد
من آحاد المجموع في علته التامة ام لا يجب اقول لا يخفى على الناظر العارف باساليب الكلام
ان المراد بلفظ المجموع فيما اراد بلفظ المجموع في قوله لا نم ان هذا المجموع وهو المراد من لفظ

هذا المجموع في المتن وكان المراد منه المجموع المركب من الواجب والممكن ورد بتوجه
ان هذا المجموع فرض انه ليس موجدا فكيف يرد فيه علته وجهه ويمكن ان يتكلف
ويقال اراد به غير المجموع الاول وهو مجموع الممكنات المترتبة الذي كان الكلام في علته
وكاد اراداته وان منع المنع يمكن يرد اعتراض آخر وهو ان يقال لا نسلم انه اما ان يجب
دخول كل واحد من اجزاء المعلول المركب في علته التامة ام لا وعلى الثاني يجوز ان يكون
علته التامة بعض آحاده اذ ح لا يلزم توقف الشيء على نفسه وعلى الاول كيف يجوز ان
يكون العلة التامة واجب الوجود على ما هو المدعى والاظهر ان يقال المراد بالمجموع
هو المجموع الاول وغرض المعترض ان هذا المجموع وهو ما له انقض وان كان غير متحقق
بزعمي فحاشاه عن ذلك لكنه متحقق عندك فنقول هل يجب دخول كل واحد
من اجزاء المعلول في العلة التامة ام لا وعلى الثاني نقول يجوز في جملة الممكنات
الصرفة ان يكون علتها التامة جزئها كالجملة المركبة من الواجب والممكن عندك
وعلى الاول نقول كيف نقول علة التامة واجب الوجود مع انه لا يتصور
كون شيء واحد من آحاد الجملة جزئه ويمكن تطبيق عبارة الشرح عليه فى ذلك
بان يقال مراده من قوله لا نسلم ان هذا المجموع اذا لم يكن موجودا في الواقع لكن

كان

كان موجودا بزعم المستدل ويرتكب خلاف الظاهر في رجع ضمير علته التامة في
موضعين وفيه تكلف ويمكن ان يقرر السؤال هكذا اما ان يتحقق هذا المجموع فيتم
النقض او لا يتحقق فيبطل دعويك توجه سؤال فنقول اذا اعتبرنا العلل المستقلة
المجتمعة للامور المعتبرة في جملة واحدة فيه نظر وذلك لانه ان اريد بالفاعل المستجمع
الفاعل الجامع المقارن لسائر ما يتوقف عليه التأثير او لسائر ما يتوقف عليه
المعلول على ما هو الظاهر من لفظ الفاعل المستجمع فيرد عليه انا نختار كون الجملة الاولى
الجملة الثانية ونمنع استحالة توقف المعلول على الامر الخارج عن الفاعل المستجمع اذ
يجوز ان يكون الخارج عن الفاعل داخلا في الامور المعتبرة معه قوله لا توقف
المعلول على امر خارج عن العلة التامة قلنا انما نمنع توقف المعلول على الامر الخارج
عن العلة التامة بمعنى مجموع ما يتوقف عليه المعلول لا العلة التامة بمعنى الفاعل المستجمع
وان اريد به الفاعل مع تلك الامور المجموع المركب من الفاعل وغيره فان
اريد التركيب مع سائر ما يتوقف عليه المعلول كما هو الظاهر من لفظ العلة التامة فنختار
كونه عين الجملة الثانية ونمنع استحالة كون الشيء علة تامة لنفسه كالمركب
من الواجب والمعلول الاول مثلا على ما مر وقد عدل شيخنا على التقرير المشهور

في هذا التقرير نظر وعلى هذا المنع ويجوز كون الشيء علة تامة لنفسه فكيف يمكنك
في تقرير المرضي بهذا المقدمة وان اريد افعال الجميع مع الجميع ما يتوقف عليه المعلول
من الشرائط من افراد المعلول وذلك لانها اثار لا شرائط فنختار كون الجملة الاولى
جزء الثانية وكمجموع المسمى له توقف المعلول على الخارج عنه اذا كان داخلا في الاجزاء
قوله شرح واما ثانيا فلان اي بعض يفرض الخ اقول فيه نظر لان علة العلة بعينها المعلول
لا يعقل اثرها الا المعلول بل المؤثر فيه انما هو القريبة ولو سلم فالكلام في العلة المستقلة
والثانية وظاهر ان ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية لا اشتمل على جميع علل احاد الجملة
اولا لعينه من افرادها حتى يكون علة ولو صح ما ذكره لزم ان يكون الاعلى بعينها
الى ما لا نهاية من العلل القريبة قوله شرح وهذا الحكم من عليه لنفسه لا يخفى على الناظر
ان هذا يقتضي ان يراد بالعلة التامة المجموع لا الفاعل المقارن وان كما قرره بتقدير
على اقامة المنظرين على مواضعه كما يلي قوله والثانية ان يطبق على الاولى اقول اراد
بالانطباق ان يكون بازاء كل واحد منهما واحد من الاخر وظاهر انه لا يتحقق بدون
التساوي ولهذا قال كان الناقص كالزائد وكذا اراد بالتطبيق في العبارة
الثالثة بهذا المعنى ولهذا قال شرح فيهما وعلى الاول يلزم الاول وقد بعد ذلك

لانا نعلم بالضرورة ان امتناع انطباق المقدارين المتجانسين لا يكون الا بسبب التفاوت
واما في العبارة الثانية حيث قال اما ان يستغرق او لا يستغرق فاراد به مقابلة
كل واحد من احدهما بواحد من الاخرى والحاصل ان الانطباق قد يكون تاما من احدهما
فقط وقد يكون تاما من كل واحد منهما والمراد في الاول والثالثة المعنى الثاني
وفي الثانية ما يتناول الاول والثاني شرح لان عدم الانطباق بين فردين من نوع واحد
تحت نوع اقول ظهر من تقييد الانطباق بكونه تحت نوع جواب الشك الذي
ربما يورد وهو انه اذا فرض حركتين في زمان واحد احديهما قطعت فرسخا والاخرى
نصف فرسخ فمن قضية الانطباق يلزم مساواة الفرسخ لنصف الفرسخ
وكذا في صورة مساواة المسافة في الزمان بل نقول اذا لم الاندراج
تحت نوع واحد لم يتحقق الانطباق حقيقة وسيصرح في الشرح وتحقيق كلام
الشارح حيث قال لان الانطباق لا يتصور الا في المتجانسين شرح
تناهي اجزاء الزمان مع انها من الحوادث اقول تقرير برهان التطبيق على وجه
احد هي ان يكون هناك احاد واجزاء غير متناهية في العدد فيحصل غير متناهية
مترتبة فيجعل كل واحد من احادها بازاء واحد من احاد الاخرى على ما قررنا

لانا

وثانيهما ان يكون هناك كم متصل كان غير متناه من جهة المقدار اي غير منتهية الى حد
من سطح او خط او نقطة ويجعل منطبقا على آخر مثله ولا يحتاج فيه الى اعتبار تجزية
وهذا هو المعتبر في اثبات تناهي الابعاد وظ ان الزمان كم متصل فاجزاؤه فيه ينبغي
ان يكون بالتقرير الثاني ولما كان المذكور في الكتاب هو التقرير الاول فالنقض
بالزمان بالتقرير الاول الحق فلهذا قال شـ فيلزم تناهي اجزاء الزمان ولم يقل
تناهي الزمان لكن الحق ان تقرير الدليل في اثبات تناهي الزمان بالتقرير الثاني
وكان بخلاصة الدليل اذ التقرير الاول فيه محل نظر وذلك لان للقايل ان يقول
تجزية الزمان الى غير النهاية في الخارج بط وفي الذهن على سبيل التفصيل
ايضا مح وعلى سبيل الاجمال لا يكفي في اجراء البرهان بهذا التقرير اذ في هذا
هذا التقرير لا بد من الامتياز بين الاجزاء حتى يكون هناك اول وثان وثالث
وفي الاجمال لا يتحقق الامتياز فلا يجري هذا التقرير فيه ايضا في توجيهه شـ
يلزم تناهي بعض الحوادث التي هي اجزاء الزمان والظاهر من كلام الشارح ان المراد
لزوم تناهي جميع سلاسل الحوادث بل الاصوب هنا ايضا ان يعمم ويقرر بان
كل سلسلة من الحوادث لما كانت متعاقبة متسابقة كان وجود كل منها في زمان

خاص

خاص ليصح استناد الحادث الى القديم على ما مر فمن تناهي اجزاء الزمان بل من تناهي
نفس الزمان يلزم تناهيها قوله شـ وقد يجاب بان القابل هو الموجود من الكم
توضيحه اجراء البرهان يقتضي وجود الجملة لا خارجا او ذهنا خياليا والزمان المنقضي معدوم
في الخارج والموجود منه في الخيال لا يكون الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي
الابعاد ينفي وجود البعد الغير المتناهي في الخيال ايضا على ما يشهد به الرجوع الى الوجدان
وقد صرح به ايضا نعم يمكن تعقله لكن لا يكفي هذا الوجود في اجراء البرهان لان اللاتناهي
غير عوارض الوجود الخارجي والخيالي للابعاد من التعقل يظهر هذا بالرجوع الى الوجدان الصحيح و
مصرح به في كتب القوم ولا يبعد ان يكون قوله فتأمل اشارة الى منع التقدير لان وجود الزمان
الغير المتناهي خارجا وخيالا محال فيمكن منع صحة وضعه بالانطباق على هذا التقدير
وقد يقال لو وجد الزمان الغير المتناهي لا يتصف بصحة الانطباق ومع يلزم تناهيه فيلزم
التناهي على تقدير اللاتناهي فاللاتناهي باطل ويمكن ان يكون التأمل اشارة الى هذه الدقيقة
قوله اي الغير المتناهي من الحاصرين والا بان يكون بينه وبين كل واحد من علله
اما لا يتحقق العلة كالعلة الاولى او يتحقق العلل المتناهية يلزم تناهي الجملة مسلم من المناقشة

المذكورتين في الشرح والحاشية قوله ولا العبارة الثانية فلانه لا يخفى جريان مثل هذا
المنع في العبارات الثلث واقول في الجواب ليس مقصد المستدل من توهم الانطباق
ومن فرض الانطباق انا نفرض وقوع الانطباق ثم نقول يلزم منه الانقطاع حتى
يتوهم ان الانطباق محال وكذا توهمه بالتفصيل والاجمال غير كاف على ما عرفت بل فرض الانطباق
وتوهمه نظير الانقطاع فالمستدل لم يبين دليله على وقوع الانطباق او وقوع توهمه
بالتفصيل والاجمال غير كاف على ما عرفت بل فرض الانطباق وتوهمه نظير الانقطاع
فالمستدل لم يبين دليله على وقوع الانطباق او وقوع توهمه حتى يتوهم انه محال بل مجرد فرضه
وتوهمه والفرض جائز بل واقع وان كان المفروض محالا فليتامل فانه دقيق قوله شرح
ولا العقل عن التطبيق بين الكلامين على ما ذكره الشارح في الطامنع المنفصلة ولكنه بالحقيقة
يرجع الى منع المتصلة وانت لا تغفل عن التطبيق بينهما قوله شرح وان منع وقوع احدهما
على تقدير تعلق ما في الشرح على هذا في غاية السهولة وذلك بان يحمل قوله لو كان التقدير
واقعا على انه لو كان التقدير غير محال بل يجوز ان يكون محالا فلا يترتب عليه شيء منهما اصلا
لا يتوقف كل واحد من الامرين وان لم يكن بخصوصه ولكن القدر المشترك بينهما لازم لا محالة لانا نقول
وقوع احد النقيضين امر صادق محقق في نفس الامر وكان متحقق على كل تقدير واقع لان

الامور المحققة في نفس الامر يصدق كل منها على الآخر لكن على سبيل الاتفاق اذ لا علاقة
بينهما كيف ولو كان كذلك يلزم صدق اللزومية بين كل قضية ضرورية الصدق وبين كل
قضية اخرى صادقة او كاذبة قوله والاتفاقية لا يلزم من استثناء نقيض تاليها نقيض
بل الاتفاقية لا ينتج مطلقا ووجه ما ذكره ان صدق الاتفاقية مطلقا نقيض صدق
تاليها فالمقدمة الاستثنائية كانت منافية للشرطية فاين الانتاج قوله من الجهة التي
تناهيا فيها فان قيل يجعل كل جزء من الجملتين بازاء جزء من الاخرى كل نظيره لكونها
مترتبة الاجزاء طبعا كان رجوعا الى العبارة الاولى قوله شرح بل الحق ان وقوع المجموع
بينه وبين علته من علله غير متصور لكن توجيهه توجيهين احدهما ان وقوع شيء بين طرفين
يقتضي خروجهما عنه فوقوع الكل بين جزئيه غير متصور فح كان مناقشة مندفعة بالعناية
وذلك اما بان يراد بالكل ما عدا الطرفين او يراد بالسوية بين طرفيه ان يكون له مبدأ
ومنتهى لكن ح ينبغي التعرض بالمعنى الذي هو المبدأ ايضا وثانيهما ان يكون تأييده
الكلام المبني وذلك بان يتوقف وقوع الكل بين المعنى الصرف وعلته من علله يقتضي
ان يكون تلك طرفا وغير طرف اما الاول فظ واما الثاني فلانا فرضنا ان كل علة
واقعة في السلسلة كانت واقعة في الوسط لعدم تناهيها قوله شرح والآفاق بمعزل

الذي حمل كلامه عليه ايضا حكم على الكل المجموع اقول فيه تامل بل الظ ان المستدل خلط
بين حكم المتناهي وحكم الغير المتناهي فحكم على غير المتناهي بمثل ما كان حكما على المتناهي
على ما يظهر بالتامل قد لعدم انتظام برهان التطبيق فيها اقول عدم انتظام برهان التطبيق
في صورة عدم الترتيب طبعا ووضعا ظ اذ لا تحقق هناك اول وثان وثالث
اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانه اما ان يكون الامتياز بين آحادها بان يختص بعضها
بالاولية وبعضها بالثانوية بحسب الوجود الذهني على سبيل الاجتماع فنقول لا امتياز
في العلم الاجمالي بل يحصل المجموع بصورة وحدانية فلا امتياز فيها واما بحسب الوجود الذهني
بالتفصيل فلان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية بالتفصيل بان يوجد في الذهن
صور غير متناهية متمايزة وهو ظ واما في صورة عدم الاجتماع فلان التطبيق لا يكون في الخارج
ضرورة بل الحق ان النسب والاضافات من الامور الاعتبارية ولا في الذهن من حيث
الاجمالي ولا من حيث الوجود التفصيلي لعين ما مر في عدم الترتيب فان قلت يكفي الوجود الاجمالي
على المذهب اذ لا شك ان كل واحد من تلك الآحاد موجود في زمان محقق فالمجموع
موجود في مجموع ذلك الزمان الغير المتناهي غاية الامر ان التطبيق لا يقع دفعة بل تدريجا
قلت انطباق كل واحد من الآحاد بالاولية والثانوية والثالثية وغير ذلك لما كانت

تلك

تلك الاوصاف اضافات وهي تقتضي اجتماع تلك الآحاد في الوجود فلا بد ان يكون الوجود
غير الوجود الخارجي لفرض عدم اجتماعها فيه فتعين ان يكون في الذهن فان كان موجودا ذهنيا
اجماليا فلا يتحقق الامتياز الضروري لتصحيح اجراء برهان التطبيق وان كان وجودا ذهنيا تفصيليا
فيمتنع ان يلاحظ الذهن تلك الآحاد مفصلا دفعة اذ في زمان متناه بديهة واما ملاحظتها
مفصلا في زمان غير متناه متعاقبة فهو على تقدير حدوث النفس بل على تقدير حدوث آلاتها
ايضا وذلك مما لا نزاع فيه واما النفس باقية ابدية فلا يقيد في ذلك لان ما حصل لها من العلوم
والصور في كل زمان لا يكون الا متناهيا هذا كله مع انك قد علمت انه لا بد من وجودها
مجتمعة ليصح انطباقها بالنسب التي بينها لان النسبة تقتضي وجود الطرفين حين تحققها فلا يكفي
فيها التعاقب بين افرادها في الوجود ولهذا التزموا ان انطباق اجزاء الزمان بالقبلية والبعدية
الزمانية انما هو بحسب وجودها في الذهن حتى تكون مجتمعة ولا يكون في الخارج ولو فرض انها
موجودة فيه اما اذا كانت الآحاد مجتمعة في الوجود في الخارج مترتبة فيه فللعقل ان يطبق
احدى السلسلتين على الاخرى بان يجعل كل واحد من احديهما بازاء واحد من الاخرى
يحصل لنظره فيكفي فيه ملاحظتها اجمالا لان الامتياز بينهما حاصل في الخارج فيكفي ذلك
الحكم الاجمالي على آحادها بالمقابلة والمطابقة ولما كانت مجتمعة في الوجود الخارجي فيصح

فقد وقع تلك الاضافات في الذي يجب ذلك الوجه فتأمل جدا هذا غاية تحقيق هذا المقام
والله ولي التوفيق وقد عرف ان نيفان الحادث من القديم لا يتصور الا بتوسل
ترتب الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية فكل دليل ينفي هذا التسلسل مغالطة
تنبغ عليه فتأمل قوله كما انك اذا قلت ما بين كل واحد وواحد من الاذرع تحقيقا
وجهه صدق انه اذا اريد ان يكون ما بين كل واحد وواحد ما في الجملة اقل من الذراع
وكان المراد به ما هو على الترتيب الاعداد التي ليس بينها واسطة وما ذكره الشارح
في حاشيته حيث قال يحتمل ان يكون هذا الواحد واحدا من وسط المقدار لا يوافقه
وثانيهما ان يعني واحد ويضيف اليه كل واحد ما بينه وبينه اقل من الذراع وهذا هو
الموافق لحاشيته والاظهر كلام الشارح كلامه على الاول مع كونه اظهر الا انه يرد
احدهما ان استلزام كون ما بين كل واحد وواحد اقل من الذراع كون الكل اقل من الذراع
لا يصح ان يدعيه احد من ارباب التمييز حتى يدعي ان الشارح ما اراد ذلك وثانيهما
ان هذا لا يوافق ولا يلائم ما نحن فيه لان فيما نحن فيه بين واحد هو المبدأ وبين الالف
كل واحد من آحاد الجملة فالوجه ما ذكرنا ثانيا وفهمه الشارح فنقول صورة كون الكل
اقل من الذراع ظاهر بان يفرض الكل اقل من الذراع وكون الكل مساويا لها ايضا

التصوير

التصوير الذي بينه الشارح واما كون الكل اكثر من الذراع فكما اذا فرض الكل ذراعا
او ربع ذراع وفرض الواحد على منتهى ثلثة ارباع ذراع وعلى هذا التوجيه كان الآحاد
على الترتيب الاجزاء الواحدانية من الجملة والآحاد لا على الترتيب الاجزاء المشتملة على الآحاد
وهي التي عبر عنها بقوله اشتملت على اجزائها فتدبر قوله الشارح واما انه هل يجوز ان
يكون له علتان مستقلتان بحيث يمتنع اجتماعهما اقول لا حاجة الى قيد امتناع الاجتماع
وذلك بانه لا يجوز ان يكون هناك علتان يوجد معه كل واحد منهما عند الانفراد فكل
واحد علة مستقلة كافية في وجود المعلول وكانت بحيث يجب بها المعلول وحدها لكن عند الاجتماع
انعدام الاجزاء كان عدم المركب مستندا الى مجموع تلك الاعدام الا ان يقع كالجميع
العلل المستقلة من حيث هي مستقلة اذ المعلول لا يستند الى كل واحد منهما
بل الى المجموع فالعلة بالحقيقة واحدة بل لا يبعد ان يقع النزاع في توارد العلل المستقلة
على معلول واحد بان يصح كل واحد منهما يستند اليه المعلول وحده اذا انفرد في
صورة الاجتماع يستند الى مجموعهما ومن قال بعدم جوازه قال بانه لا يجوز اجتماع العلتين
المستقلتين من حيث هي علل مستقلة بان يستند المعلول حين الاجتماع
الى كل واحد منهما منفردا او يستند اليه كانه في قوة تحصيل الحاصل والله اعلم القوم

صرحوا ان القوم صرحوا بامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد سواء كانت
ممتنعة الاجتماع او كانت مجتمعة او متعاقبة بيانه انهم عرفوا العلة بالمعنى الاعم بما يتوقف
عليه الشيء وعرفوا التوقف تارة بمعنى المصحح للفاء وتارة بمعنى لولاه لامتنع المعلول
وظاهر انه ان فسر التوقف بالمعنى الثاني وهو المشهور كان ثبوت الدعوى ظاهرا بالدليل
الاول اما صورة الاجتماع فجريان الدليل فيه ظاهر واما صورة التبادل والتعاقب
فلان العلة حقيقة لا يكون الا القدر المشترك بينهما ولا تعدد في القدر المشترك انما التعدد
في افراده لكن هذا التزام كون العلة هي القدر المشترك بينهما ولا تعدد في القدر
المشترك انما التعدد في افراده لكن هذا التزام كون العلة هي القدر المشترك
صحيح في الشرط مثلا ولا يصح في الفاعل اذ الفاعل في الواحد بالشخص لا يكون الا
واحدا بالشخص اذ العقل يقتضي ان يكون مرتبة المعلول فوق مرتبة الفاعل في التحصيل
كما يقتضي ان يكون مرتبة المعلول فوق مرتبة الفاعل على التحقيق ولهذا لم يجز
ان يكون فاعل الموجود الخارجي معدوما خارجيا بخلاف سائر العلل وذلك لمزية
الفاعل على سائر العلل لانه المؤثر المفيد بخلاف سائرها لانها شرائط
وآلات للفاعل حتى يكون فاعلا بالفعل فاذا كان هناك شيئان يصلح كل

منهما

منهما ان يكون شرطا للتاثير امكن التزام ان الشرط حقيقة هو القدر المشترك
كما قالوا في الصورة النسبية بالقياس الى الهيولى ان العلة هي ماهية الصورة واذا كان
شيئان يصلح كل منهما ان يكون فاعلا مفيدا لوجود المعلول يلزم التشخص الحاصل بتاثير هذا
غير التشخص الحاصل بذاك واما العلة المادية والصورية فالتعدد فيهما مع وحدة المعلول
غير متصور وحكم علة الغاية حكم الشرط وينبغي ان يعلم ان المعلول في الحقيقة لا يستند
الا الى ما امتنع وجوده بدونه والمعنى المصحح للفاء انما يكون بين الشيء وبين ما لا يمكن
تحقق الشيء بدونه فالتفسيران للتوقف متساويان متلازمان واعلم ايضا ان التعدد
في كل علة يستلزم التعدد في العلة المستقلة مثلا اذا كان التعدد في الشرط
فتعدد العلة المستقلة لان بانضمام كل شرط الى البواقي تحصل علة مستقلة
لكن التعدد ان كان في نفس ما هو علة فغير متصور على ما عرفت ان قوله
التعدد فيما صدق عليه فيجوز في غير الفاعل المادة والصورة هكذا ينبغي ان يعلم هذا الموضع
قوله وذلك لان افتقارها الى هذا الوجوب بهذا بعينها واستغناؤه عنها لوجوبه
بالاخرى اقول فيه بحث لان الافتقار والاستغناء متقابلان لا يمكن اجتماعهما
في محل واحد ذاتا واعتبارا وتعدد الحيثية التعليلية لا يفيد في جواز اجتماع المتقابلين اذ لا

لا يمكن اجتماع السواد والبياض والوجود والعدم مثلا باسباب متعددة وقد مر اليه الاشارة

في بحث الاولوية الذاتية في كلامه شرح وظاهر ان وجوبه بالاخرى كان علة

للاستغناء عارضا لذات المقدم مع وصف وجوبه بالاخرى وهو ظاهر قوله شرح وان

كان كل مستقلا اذ العلة التامة جميع ما يتوقف عليه يعني مسلم كون كل علة مستقلة واما

العلة فلما كانت عبارة عن جميع ما يتوقف عليه في الجملة ولا يكون ذلك الا المجموع ههنا

فكل منهما مع انه علة مستقلة كانت بعضها من العلة التامة ولا تعدد في العلة التامة

ومرادنا ان التعدد في العلة التامة لا يجوز ولا ندعي امتناع التعدد في العلة المستقلة

اقول لكن الظاهر من العلة المستقلة هو الفاعل المستقل لا العلة التامة كما في تحرير الدعوى

فان المعلول الشخصي لا يجتمع عليه علتان مستقلتان والدليل ناهض فيه والثاني كان معطوفا

عليه ويبطل على ما اقيم الاول عليه بل التعدد في العلة التامة لا يحتاج الى دليل بل الحق

في الجواب ان يقال مدخلية كل منهما ان لم يكن على سبيل الاستقلال فلا تعدد

في العلة المستقلة وان كان على سبيل الاستقلال فكان ظاهر البطلان لانه في قوة

تحصيل الحاصل قوله اولها مدخل في وجودها وهذا الكلام مناقشة من وجهين احدهما ان

مدخلية المعروض في العارض بالمعنى الاول ضروري فلا وجه لقوله والا اي وثانيهما ان المراد

بالدخلية

حتى يكون الاستغناء

ان المراد بالدخلية في الشق الثاني بقرينة المقابلة ما هو بالمعنى الاخص كما ان المراد

في قوله فان لم يكن للحرارة مدخل بالمعنى الاول عم والمدخلية بمعنى العلية الناقصة

لا يكفي في امتناع انفكاك المعلول عن العلة وقوله لتقدمت عليها وهو ظاهر البطلان

ولا يبطل ذلك بان الصفة واجبة التأخر عن موصوفها حتى لا وجه لقوله والا

ولا حاجة اليه قوله شرح فنقول لا يخفى ان العلة الموجبة للمعلول حاصله ان كما في الشق الثاني

ويتوهم ان الفاعل الموجب لا بد ان يكون موجودا قبل المعلول كان في مرتبة حصول كانت

سابقة على صدور المعلول ايضا فح لا يكون تلك الخصوصية نفس العدم اي المعنى الذي

هو انتزاع الشيء عن الحكما صحيح لكن الشأن في اثباته وان نفس مفهوم الصدورات

لا ما هو سابق عليها كان المنقول فاسد فالحق ان يحمل على الاول قوله فلا يخفى

عن نظر بالتامل لا يخفى ان الوجوه التي ذكرها الشارح ضعيفة على ما قرره واكثرها

مشتركة بين توجيه الشرح والمحشي والذي يمكن ان يتوجه على توجيه المحشي

بخصوصه ان القبول والاستعداد من جهة الهيولى لا الجسمية فمعنى الاولوية

ذلك ليس كما له ولا يخفى توجيهه حينئذ المحشي قوله شرح الاولى صدقه لا مرايا بالمتعلق

هذه الحاشية متعلقة بقوله عدم التفاوت بسببها وبيانه انه لو لم يكن بالجسمية

موجبة لزيادة الحركة لم يكن الجسم الكبير ازيد حركة من الجسم الصغير وذلك باطل لان
بناء الدليل على ذلك وانما قال الاولى اذ يمكن توجيهه بان المراد زيادة الجسمية
على زيادة القوة والفرض المراد من عدم التفاوت من جهة الجسمية ان زيادة
الجسمية ليست مانعة وعائقة بالنسبة الى الحركة ولا ينافي ذلك كونها سببا مقتضيا
لزيادة الحركة وهذا التوجيه اقرب الى قوله وكيف وبازاء زيادة الجسم زيادة القوة
اذ معناه انه كيف يمكن ان يقال زيادة الجسمية صارت مانعة عن زيادة الحركة والحال
ان في صورة زيادة الجسمية لاكون زيادة القوة كان زيادة الجسمية سببا لزيادة الحركة
لا انها مانعة عنها وفيه ان من يقول ان زيادة الجسمية مانعة عن زيادة الحركة
مراده ان نفس زيادة الجسمية مانعة ولا ينافي ذلك ان يكون سببا لزيادة الحركة
من جهة اشتمالها على زيادة القوة فتدبر فنصفها لو حرك حيثية اقول هم
بنوا على هذا اثبات النفس المجردة للفلك ونحن نقول نصف الجسم الذي فرض
تحريكه ان كان على تقدير اتصاله بكله فظاهر انه يكون حركته موافقة لحركة كله مساوية
لها وان كان على تقدير انفصاله وانفكاكه عنه فنقول لما كان انفكاكه محالا فيجوز على تقدير
وقوعه ان لا يتحرك او يتحرك مساوية لحركة كله قوله لا معنى لسلب لانهاية الكل الذي

هو نقيض لانهاية لا يقال التناهي نقيض اللاتناهي لا سلب التناهي الا على قول من قال
نقيض السلب السلب بناء على ظاهر قول من قال نقيض كل شيء سلبه لكنه باطل
عند المحققين لان التناقض من النسب المتكررة ولا بد ان يكون من الطرفين فاذا كان
السلب نقيض الايجاب كان الايجاب نقيضا له واما سلب السلب فبالحقيقة كان
كان نقيضا لثبوت السلب بناء على ما قيل ان السلب لا يكون وروده الا على الثبوت
والوجه بل الحق ان مراده ان اللاتناهي ليس نقيض التناهي لانه بمعنى عدم الملكة ولهذا
لم يتصف به المجردات فتدبر قوله بشرائط فلا بد ان الاكثر عددا في حركة الكل مع
لاتناهيهما عددا لا يخفى ان الامر عنه اما من جهة الاكثار في الزمان واطولية المسافة
واما من جهة التفاوت في المسافة واقصرية الزمان فهنا لم فرض الاكثار
في الزمان فلا بد من الاختلاف في المسافة وذلك اما بطولها اذ المسافة هو
نقيض لا تناهي الابعاد وهو باطل فتعين ان يكون من جهة تكرار المسافة الواحدة
المتناهية ولهذا خص الكلام بالثاني فان قلت لم لا يجوز ان يكون المسافة
متناهية والحركة الواقعة عليها غير متناهية من جهة المدة قلت قطعها حينئذ لا يكون
الا بعد قطع نصفها في نصف ذلك الزمان فيلزم تنصيف الزمان حينئذ والفرض

يلزم ان لا ينقطع جزء منها اصلا لان كل جزء منها له نسبة اليه الى كله فذلك
الجزء من الزمان ان كان غير متناه فلا يمكن حصوله بتمامه لان حصول الزمان الغير
المتناهي الذي له مبدأ ممتنع اذ كل ما حصل منه دائما ليس الا متناهيا وان كان
متناهيا فيلزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي في المسافة كنسبة المتناهي
الى غير المتناهي في الزمان هف على انا نقول يلزم ضرورة التطابق بين
الزمان والمسافة المطابقة كل منهما للحركة مساواتهما وفيه نظر قد عرفته قوله
شـ ومن هنا اعلم ان اللاتناهي في الحركات بحسب المدة مستلزم للاتناهيها
عددا اورد عليه بالمنع والسند بان كل مدة وهو امر متصل في نفسه لا اجزاء له
بالفعل واذا اجري الى اجزاء بالفعل لكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه
قابل للانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده
قسمة كما يقال ان مقدورات الله ويعنى به انه لا ينتهي الى حد مقدور لا يكون
بعده مقدور اخر فان قيل يمكن فرض تلك المدة منقسمة الى ساعات غير متناهية
مثلا دفعة قلت ح لا يحصل العدد الغير المتناهي الواقع وفيه الكلام وهذا الكلام
ما ذكره صاحب المحاكمات وهو حق قوله لكان قطع تلك المسافة في نصف ذلك

الزمان

الزمان ممكن في نفس الامر والامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان المفروض
محالا مستلزما لمحال آخر اقول يمكن ان يقال مرادهم باللاتناهي في الشيء
ان يقطع بحركة مسافة في زمان لا يمكن من حيث الذات قطعها في زمان اقصر
من ذلك الزمان اي المراد نفي الامكان الذاتي وظاهر ان فيما نحن فيه قطع
نصف المسافة لما وقع في نصف الزمان فلا مانع ذاتيا من قطع الكل في نصفه
ايضا كيف وانهم ذهبوا الى انه لا حركة في نفس الامر اسرع من حركة المحدد
الذي كان الزمان مقدارا له ولا يمكن ذلك بحسب نفس الامر والا لانتقل العرض
الذي هو الزمان عن حركة المحدد اليها هف فتامل ثم يمكن ان يقال لعل التفاوت
من حيث السرعة والبطؤ يظهر في اثناء الحركة بان يقع بازاء كل دورة من البطيء دورات
كثيرة من السريع كما في حركة الفلك التاسع والثامن فتامل قوله شـ
واما الاولان فقد يعتذر صحتهما بعنوان اقول فيه نظر اما في المدة فلان اذا اللاتناهي
فيهما لا يمكن الا اذا كان شيء غير قار الذات منطبق على تلك المدة الغير المتناهية
حتى يتحقق انه غير متناه بحسب المدة ولهذا قيل الشيء ومعنى الاول هو ان القوة
الجسمانية لا تتعدى على حركة لكون وقوعها في زمان غير متناه واما في العدد فلانه

١٦٩

متعاقبة واقعة كل عدة منها في زمان بل كان وقوعها جميعا في آن فظاهر انه لا يجري
فيه الدليل اذ قد يمكن زيادة غير متناه على غير متناه آخر من حيث العدد ولا يلزم
انقطاع واحد من العددين كعدد حركات الفلك التاسع والثامن وان كانت متعاقبة
لكونها الان لا يكون كل منها واقعة في زمان مختص به فمجموع الازمنة الغير المتناهية
العدد غير متناه يجب المقدار قال الشيخ في الشفاء هذا البرهان انما يجري في الآثار
التي تكون وقوعها في الآن والزمان فلا يجري فيه هذا البرهان اذ يمكن ان يقع
تأثير الكل في آن وتأثير الجزء في الزمان لا يتعد عنها ولا يخفى دلالته على ما ذكرنا قوله
وتناسب تتناسب التي هي لها المختلفة بالصغر والكبر اقول يمكن ان يقال كلام
المص راجع الى ما اشار اليه الشارح من ان هذا البرهان اخص بما خذنا مما لك وذلك
بان يقال يجوز ان يكون تلك القوة وان انقسمت بانقسام محلها لكنها غير متشابهة
كالقوى الحيوانية والانسانية ولو سلم ان الكلام في القوة المتشابهة الحالة في الجسم
البسيط فيمكن ان يقال يجوز ان يكون تأثير الجزء في جزء الجسم ليس بنسبة تأثير
الكل في الكل بل يمكن ان يقال يكون حين الانفصال لا يبقى للجزء تأثير كما في تحللات
الوارد [illegible] على ما قاله الامام الرازي ولو سلم فيجوز ان لا يكون بنسبة الذي يوجد

تأثير
الكل

قوة تقارنها الكل

تأثير الكل ويكون تلك المفروضة مستندا الى الشخص هذه القوة القائمة بالكل
او شخص محلها لا بد لنفي ذلك من دليل   اقول الا ان يقال ان العقل الصريح
الخ اقول قد مر في برهان التطبيق ان التطبيق لعدل المقدارين على الآخر بالمساوات
واللامساوات وان كان حاصلة شاملة للكل لكن اذا كان الكل موجبا على ما صرح
الشارح هناك فان قلت البرهان الغير المتناهي وان لم يكن موجبا في الخارج
لكن موجود في الذهن فوجه في الذهن ان كان في الوجه الجزء الخيالي فظاهر ان
ذلك باطل بالوجدان وبإجراء دليل تناهي الابعاد والمقادير على ما صرح به الشارح
وان كان في موجود العقلي على الوجه الكلي فظاهر انه لا يكفي تطبيق احد المقدارين على الآخر
ليظهر التساوي او التفاوت انما ذلك في الوجه على الوجه الجزئي اما الخارجي
او الخيالي يظهر ذلك لمن راجع وجدانه بشرط سلامة الفطرة كيف ولو كان
كذلك يلزم ان لا يمكن للعقل الحكم على زيادة غير متناه معدوم على غير متناه آخر
معدوم بمجرد وجودهما في العقل فيلزم ان لا يقدر العقل على تعقلها هف
هذا آخر ما تيسر لي في الابحاث المتعلقة بمباحث الامور العامة والله تعالى فيض الخير
والكرامة واسأل الله تعالى ان يوفقني لاتمام ما في الكتاب في الحياة على خير من

تم والحمد لله وصلى الله على آله الذين هم وسيلة النجاة عليهم افضل التحيات

قد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق في يوم الجمعة من شهر ١٢٢٣

في ... وانا الاقل ... الملك ابن ملا محمد صالح ... واللفظ

محمد حسن والتمس عند الاخوان ان يدعو لي

في الاستكثار احيان المطالعة

والله ولي العصمة ودولة

النعمة ١٢٢٣